

T. ŠPIDLÍK - A. QUACQUARELLI
A. CERESA-GASTALDO - F. TRISOGLIO
M. KERTSCH - U. CRISCUOLO - C. MORESCHINI
R. PALLA - C. CRIMI - G. MENESTRINA
E.V. MALTESE

Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore

a cura di
C. MORESCHINI e G. MENESTRINA

Gregorio Nazianzeno
teologo e scrittore

1. *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. *Le scienze della religione oggi*
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. *Papato e istanze ecumeniche*
7. *Come e perché la pace in un mondo di peccato*
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*
9. *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*
10. *Cristianesimo e potere*
11. *Popoli messianici*
12. *Schopenhauer e il sacro*, a cura di G. Penzo
13. *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di S. Zucal
14. *Wilhelm Schmidt un etnologo sempre attuale*, a cura di F. Demarchi
15. *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo
16. *Teologia politica*, a cura di L. Sartori – M. Nicoletti
17. *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, a cura di C. Morechini – G. Menestrina

series maior

1. *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, a cura di Claudio Leonardi
2. *La visita pastorale del cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento (1537-1538)*, a cura di G. Cristoforetti
3. *Il principe vescovo Giovanni Hinderbach (1465-1486). Fra tardomedioevo e Umanesimo*, a cura di M. Bellabarba – I. Rogger

T. ŠPIDLÍK - A. QUACQUARELLI -
A. CERESA-GASTALDO - F. TRISOGLIO -
M. KERTSCH - U. CRISCUOLO - C. MORESCHINI -
R. PALLA - C. CRIMI - G. MENESTRINA -
E.V. MALTESE

Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore

a cura di

CLAUDIO MORESCHINI e GIOVANNI MENESTRINA

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 17

EDB

Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77

38100 Trento

tel. 0461-981617

Comitato Scientifico dell'Istituto

Wilhelm Egger, Walter Kern, Joseph Krejčí, Claudio Leonardi, Karl Neufeld, Germano Pellegrini, Iginio Rogger, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli, Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger

Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

© 1992 Centro Editoriale Dehoniano
Via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-403673

Stampa: Grafiche Dehoniane Bologna 1992

INTRODUZIONE

G. MORESCHINI – G. MENESTRINA

Tra i grandi Padri cappadoci, che possiamo considerare fondamenti essenziali della cultura e della spiritualità del Cristianesimo orientale, Gregorio Nazianzeno è stato quello che, in questi ultimi due secoli, ha goduto di minore attenzione da parte della critica, rispetto a Basilio e a Gregorio Nisseno. Uno strano destino, ma non insolito nella storia della civiltà cristiana, che ha fatto di questo scrittore una personalità posta più nell'ombra, dopo aver goduto di immensa ammirazione in età bizantina, durante la quale egli era chiamato «il Teologo» per antonomasia, ed era il Padre più noto e più citato tra tutti. La critica moderna ha messo in luce soprattutto gli aspetti più intimi e più personali della sua figura, grazie anche al forte impulso che gli studi di P. Gallay sull'epistolario hanno dato alla migliore conoscenza dell'uomo; M. Pellegrino, in Italia, sessant'anni fa, ebbe il coraggio (credo che sia giusto usare questo termine: allora, infatti, si negava che la poesia potesse essere religiosa, e poesia e religione erano considerate una contraddizione in termini) di scrivere un saggio sulla poesia di Gregorio Nazianzeno, e alla produzione poetica di lui dedicò un breve studio anche B. Wyss nel 1946; ma siccome si ammette generalmente che la sua figura di teologo sarebbe stata meno innovativa di quella di Basilio e la sua capacità di approfondimento filosofico meno acuta di quella di Gregorio di Nissa, il Nazianzeno è stato meno studiato degli altri due suoi amici: egli non ebbe studiosi come Daniélou, Völker, von Balthasar, von Ivanka, come se l'unico motivo di merito, per lui, dovesse essere quello di essere simile a Basilio o a

Gregorio di Nissa. Dimostra questo atteggiamento della critica anche la semplice statistica, per quanto può valere: in questi ultimi venti anni almeno quattro Convegni internazionali sono stati dedicati a Gregorio di Nissa, uno, di grande portata, a Basilio, e uno solo, non ben definito negli intendimenti e nei criteri, a Gregorio Nazianzeno.

Era opportuno, a nostro parere, riesaminare in un'occasione di incontri e di studi in comune, quale poteva essere fornita da un convegno, determinate problematiche, non tanto per fare il punto della situazione, ma per dare impulso a delle ricerche che, pur interessando problemi diversi da quelle su Basilio o su Gregorio di Nissa, debbono essere svolte. Perché, ad esempio, il Nazianzeno era chiamato «il Teologo»? Perché lui, e non Basilio, che pure lo stesso Nazianzeno considerava suo maestro? In che cosa consiste la «teologia» del Nazianzeno? Le sue omelie sono analoghe o sono differenti, e in che cosa, da quelle degli altri Cappadoci? Quale è la sua arte di scrivere, quali i risultati a cui è pervenuto? Quale la situazione editoriale dei suoi *Carmina*? Che cosa conosciamo del suo ricchissimo *Nachleben*? A tutti questi interrogativi ha voluto dare una risposta, per quanto parziale, il Convegno di studi organizzato tra il 24 e il 25 ottobre 1990 dall'Istituto di Scienze Religiose in Trento, grazie soprattutto alla convinta energia e alla generosa ospitalità garantita dal prof. mons. Igino Rogger, direttore dell'Istituto stesso, che qui ringrazio a nome mio personale e di tutti i partecipanti al Convegno.

Il titolo di questo volume, *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, risponde a due ambiti di indagine ben distinti e ben precisabili, anche se non per questo estranei l'uno all'altro. Si è voluto, cioè, considerare i due aspetti fondamentali dell'attività dello scrittore cappadocico, quello religioso, per il quale abbiamo voluto riprendere appositamente il termine a lui riservato dalla tradizione bizantina, e quello letterario, per il quale Gregorio, a differenza degli altri due Cappadoci, occupa un posto di primo piano nella letteratura patristica in lingua greca, anche se tale rilevanza, che fa del Nazianzeno probabilmente il più grande scrittore greco cristiano e certo tra i più grandi dell'età imperiale, stenta tuttora a essere riconosciuta, sia dagli studiosi della cultura greca classica, che di solito si disinteressano della letteratura

cristiana, sia dagli studiosi del pensiero patristico, che di solito trascurano gli aspetti letterari dei testi che essi studiano. Tomáš Špidlík, autore di numerosi saggi sulla spiritualità di Gregorio Nazianzeno e dell'oriente cristiano, esamina proprio la parola-chiave, significativa dell'attività del nostro scrittore, e cioè quella di «teologo», considerandola in modo assai nuovo, vale a dire in rapporto con la poesia del Padre cappadoce. È chiaro che per i Bizantini «teologo» aveva un significato differente dal nostro, che noi attribuiremmo, se mai, a Basilio o a Gregorio di Nissa. Dire che il Nazianzeno era «teologo» significava cogliere l'aspetto essenziale della sua attività di letterato cristiano: Gregorio «parla di Dio», e il «parlare» è, da un lato, attività insopprimibile del cristiano («bocca di Cristo» sarebbe stato anche chiamato Gregorio), dall'altro ricollega l'attività umana (logica) al Logos divino. Quindi «Gregorio non è solo un contemplativo, ma un teologo, nel senso di "dotato della missione a parlare", a rendere testimonianza al sublime mistero della SS. Trinità» (p. 21).

Se questa è la missione di Gregorio, di parlare di Dio, ben s'intende come la parola «verità», nella sua molteplicità di significati, sia al fondamento della sua predicazione cristiana. I vari significati di essa sono esaminati con acribia e con finezza da Francesco Trisoglio: la verità nella sua applicazione non solamente in ambito religioso, ma anche in tutta la realtà umana, anche se Gregorio vede sottesa a tutte le varie accezioni soprattutto la valenza cristiana. Tale celebrazione della verità, è, del resto, significativa di tutta la predicazione cristiana, osserva con molta partecipazione il Trisoglio, concludendo il suo studio.

La parola di Dio, la verità vengono manifestate in ogni momento della vita cristiana: tanto più in quel momento essenziale della vita, che è la morte. Antonio Quacquarelli esamina appunto il messaggio cristiano, quale viene diffuso dal Nazianzeno in uno degli aspetti della sua attività letteraria, quella della composizione degli *Epitaffi* (anche il Quacquarelli, dunque, come lo Špidlík, si rivolge in prima istanza alla poesia di Gregorio). «Il Nazianzeno è il padre della Chiesa che rigenera l'epitaffio nella poesia e la morte diventa per lui motivo di riflessione per la sua ascesi» (p. 26).

Manfred Kertsch, uno dei migliori studiosi europei di

Gregorio Nazianzeno, autore di ricerche erudite e attente sulla *Bildersprache* del nostro scrittore e sulla letteratura patristica in lingua greca del IV-V secolo (Giovanni Crisostomo, Isidoro di Pelusio ecc.), si occupa della esegesi di Mt 19,11-12 in Gregorio Nazianzeno e in Giovanni Crisostomo. Il Kertsch svolge i suoi confronti, sottolineando le affinità che legano i due scrittori (ché il Crisostomo sicuramente conosceva il Nazianzeno) e ponendo sempre sullo sfondo la ricca e vivace tradizione alessandrina. Il contributo del Kertsch è puntuale e di prim'ordine.

Il breve contributo di Aldo Ceresa-Gastaldo su «L'umanità di Cristo in Gregorio Nazianzeno» non intende tanto riprendere il problema dell'umanità di Cristo dal punto di vista della storia della teologia (per la quale ci vorrebbe un libro intero), ma puntualizza alcuni aspetti dell'umanità di Cristo, quale è presentata da Gregorio. Secondo lo studioso, il Nazianzeno sarebbe mosso in modo forse eccessivo da alcuni modi di vedere che sarebbero propri più della tradizione platonica e del suo intellettualismo, nella valutazione di certi particolari dell'umanità del Figlio di Dio.

I successivi saggi del volume si raggruppano, secondo la divisione che già abbiamo detto, intorno alla tematica costituita dall'attività letteraria del Nazianzeno. Ugo Criscuolo, studioso della letteratura greca tardoantica, è in grado di fornirci uno studio d'insieme sulla *imitatio* e la tecnica espressiva in Gregorio Nazianzeno, sia partendo dai presupposti teorici sia sperimentandone l'attuazione nella pratica. In età tardoantica l'*imitatio* dei modelli fu la *Stimmung* della retorizzazione, osserva il Criscuolo, e questo fu un principio che ebbe valore sia per gli scrittori pagani sia per gli scrittori cristiani. Il Criscuolo osserva poi, a mo' di *specimina*, vari esempi di *imitatio* in Gregorio, esaminando brani delle orazioni (in particolare gli *Epitaffi* e gli *excursus* narrativi), dei *Carmina* più comunemente detti, e degli *Epigrammi*. Il lavoro del Criscuolo ci offre un'equilibrata valutazione, ricca di elementi e di spunti critici, dell'arte e dello stile di Gregorio, unitariamente considerati.

Claudio Moreschini ha creduto di poter cogliere un aspetto essenziale dell'attività omiletica di Gregorio nella sua consuetudine a dare all'omelia un carattere personale, a farne uno strumento con cui manifesta sentimenti, stati d'a-

nimo, considerazioni relative alle proprie vicende. Di fronte al carattere oggettivo della omelia tradizionale, destinata all'insegnamento della dottrina cristiana (nella maggior parte dei casi) o alla celebrazione di accadimenti del momento (epitaffi, encomi, feste dei santi), Gregorio dà all'omelia assai spesso una caratterizzazione differente, che è quella della manifestazione delle sue motivazioni personali. Strumento precipuo di questa manifestazione della propria personalità è il rivolgersi «a se stesso», che altro non è che un far conoscere agli ascoltatori quello che lo scrittore considera valido per sé. Tale concezione dell'omelia si riallaccia a una orgogliosa difesa della propria arte.

In un ambito diverso, ma certo fondamentale per la lettura di Gregorio, e precisamente quello della costituzione del testo, ci porta il contributo di Roberto Palla. Questo studioso considera la storia dell'edizione degli *Anecdota Graeca* del Muratori, pubblicati nel 1709, e contenenti vari componimenti del Nazianzeno; il Palla conclude la sua indagine, dopo una ricerca di carattere storico, che attinge a materiale d'archivio, offrendoci uno *specimen* di critica del testo di alcune poesie di Gregorio. Alla fine di tale ricerca emerge che tali composizioni spesso debbono essere lette in una forma ben diversa da quella vulgata: lo studioso ha posto il dito nella piaga, mostrandoci quanto sia ancora insoddisfacente il testo di Gregorio, che comunemente adoperiamo, ed esortando a un approfondimento degli studi sulla *recensio*.

Accingendosi a esaminare (certo in modo parziale) il *Nachleben* di Gregorio, Carmelo Crimi è ben conscio della vastità del tema che affronta: aspetti della fortuna di Gregorio Nazianzeno nel mondo bizantino tra VI e IX secolo. In quei secoli, infatti, venne a formarsi nelle linee essenziali la tradizione di Gregorio Nazianzeno. Il Crimi, con ampia conoscenza della letteratura bizantina, cerca di distinguere le varie emergenze, a seconda che la citazione — o, più spesso, l'allusione — da un passo di Gregorio, sia impiegata in un contesto erudito, o in una polemica teologica (ad esempio, quella tra iconoclasti e iconoduli, i quali si rifacevano entrambi all'insegnamento del Nazianzeno), o nei florilegi conciliari, o addirittura nei ricordi di alcune letture ascoltate durante le officature della liturgia bizantina.

Tra questi lettori di Gregorio, un posto a parte spetta ai commentatori, sui quali molto bisognerebbe indagare. Tra di essi vi è Cosma di Maiuma o di Gerusalemme, che nell'VIII secolo scrisse un commento a una silloge di *Carmina* del Nazianzeno. Tale commento, certo di livello non molto elevato, era interpretato dal Crimi come un tentativo di difendere l'identità culturale greca e cristiana, eseguito da un monaco attivo nella Palestina già da tempo occupata dagli Arabi. Tale commento ci è conservato in un *codex unicus*, il *Vaticanus graecus* 1260, del XII secolo. Giovanni Menestrina ha sottoposto a nuovo e attento esame il manoscritto, ha vagliato la tecnica e l'erudizione, invero piuttosto sommaria, dell'autore, e ha colto con acribia le manchevolezze dell'unica edizione attualmente disponibile (quella allestita nel 1839 da Angelo Mai), quali di solito emergono nelle edizioni di quello studioso.

Un altro validissimo contributo alla conoscenza della tradizione gregoriana in età bizantina è dato da Enrico V. Maltese, che conclude il volume. Bizantinista di prim'ordine, Maltese esamina un aspetto della multiforme attività letteraria di Michele Psello, appunto la sua esegesi di Gregorio Nazianzeno, rimasta fino a pochissimi anni fa totalmente inedita e ora pubblicata presso l'editore Teubner di Lipsia (ora Stoccarda). L'indagine di Maltese è rivolta, in un primo momento, a definire lo *status quaestionis* dell'attività esegetica di Psello, rimasta, com'è facile comprendere, totalmente sconosciuta proprio a causa del fatto che i suoi *Theologica* erano inediti; successivamente ha cercato di definire i motivi dell'esegesi pselliana del Nazianzeno, aprendo con ciò stesso il cammino in un paese fino a ora deserto, ma del quale viene rivelata adesso l'importanza. Dopo le considerazioni di carattere più strettamente filologico, Maltese vuole vedere «il maestro all'opera», cioè Psello che commenta: lo studioso non esamina soltanto le dottrine di Psello, ma anche il modo in cui il maestro insegna: è una apertura improvvisa sulla vita culturale di Bisanzio, che ci viene offerta da queste pagine.

Abbiamo cercato di dare un'idea della varietà e della ricchezza dei problemi affrontati in questo volume: molte

cose, naturalmente, rimangono da approfondire; molte altre da rettificare; ma molto di nuovo è stato detto, e impostato, in questo volume, che non si trova in altri dedicati a Gregorio Nazianzeno. Sono certo, quindi, che esso avrà il posto che merita nella critica di Gregorio, e anche negli studi sulla cultura cristiana di lingua greca.

Gregorio Nazianzeno il Teologo

GREGORIO NAZIANZENO POETA E TEOLOGO

TOMÁŠ ŠPIDLÍK

La tradizione ha dato a Gregorio il titolo di «Teologo». Nello stesso tempo constatiamo che gran parte delle sue opere sono poesie. Ma sembra che sino ad oggi esse non siano state accolte con successo presso i teologi. Nelle ome-
lie, nelle quali Gregorio discute con gli avversari, vengono evidenziate sfumature minime, che hanno già perso ogni significato. Per quanto riguarda le poesie, scritte con il cuore, esse non vengono considerate degne di tanta attenzione. Leggendole, vi si scoprono delle contraddizioni e, in vari casi, si comincia a dubitare della loro autenticità. Ma, del resto, sono davvero di grande valore letterario?

Gregorio fu davvero un poeta ispirato? Vediamo prima cosa pensò egli di se stesso. Si considerava un teologo? un poeta? E in che senso?

1. Bocca di Cristo

Il bel titolo dato a Gregorio Nazianzeno: «bocca di Cristo» (Basilio [?], *Ep.* 8,1, *PG* 32, col. 248, trad. Y. Courtonne, *Lettres*, Paris 1957, I, p. 23; cf. *PG* 35, col. 965A) simboleggia una funzione rivendicata da lui stesso: «Servo del Verbo, io aderisco al ministero della parola; che io non consenta mai a esserne privato. Questa vocazione, io l'apprezzo e la gradisco; ne tiro più gioia che da tutte le altre cose messe assieme, nelle quali un uomo ordinario trova le sue delizie».¹ «Ho lasciato tutto il resto a chi lo vuole, la

¹ *Or.* 6,5, *PG* 35, col. 728B.

ricchezza, la nobiltà, la gloria, la potenza..., amplesso la sola parola».² «Per me, la vita era parola...», dice ancora.³

Non si tratta di una parola qualsiasi. È una parola del tutto personale, che l'autore sente fermentare dentro di sé come vino nuovo, come aria accumulata in un condotto metallico, è la parola della lingua nativa.⁴

Si può dire che ne aveva di requisiti naturali per andare per questa strada. È un poeta: «Sento in me stesso – scrive – che le parole si spingono avanti come un vino dolce che fermenta in una botte chiusa...».⁵ Egli vuole essere poeta come erano poeti i suoi predecessori greci pagani, diventare una ὑμνοπόλος κυθάρη, una cetra che canta gli inni.⁶ Ma l'oggetto del suo canto è essenzialmente diverso: offre «la sua mente (con minuscola) alla Mente (con maiuscola) e la sua parola (minuscola) alla Parola (maiuscola, Verbo)».⁷

Ci vorrebbe un poeta per tradurre nella maniera appropriata i versi didattici di Nicoboulos a suo figlio:

«Figlio mio, se tu senti desiderio delle parole, desideri ciò che è migliore. Anch'io trovo la mia gioia nelle parole che Cristo re ha dato ai mortali come una luce di vita, come il dono più prezioso sotto la volta del cielo. Lui stesso, che ha tanti titoli diversi, si rallegra quando è chiamato Verbo... Le parole sono fondamento di vita; per mezzo di esse io mi distingo dagli animali selvaggi, per mezzo di esse ho costruito le città e inventato le leggi, con esse celebro la potenza di Dio...».⁸

Forse sono pochi fra i Padri quelli che hanno sentito nel cuore così chiaramente la loro vocazione speciale come Gregorio.

2. Il Teologo

La tradizione ha dato a Gregorio un bell'appellativo: il Teologo. In che senso? Sembra che il termine θεολογία ap-

² Or. 4,10, PG 35, col. 636A.

³ Carm. II,1,34,125, PG 37, col. 1316A.

⁴ Carm. II,1,11,847-50, PG 37, col. 1087.

⁵ Ivi.

⁶ Carm. II,1,38,50-52, PG 37, col. 1329.

⁷ Ivi.

⁸ Carm. II,2,5,1-6, 165-193, PG 37, coll. 1521, 1533s.

paia per la prima volta negli scritti di Platone.⁹ È un discorso che riguarda gli dèi, mentre la μετεωρολογία viene applicata alle cose celesti che non sono ancora dèi olimpici (è una distinzione che nel nostro linguaggio si capisce molto bene!). Ma a noi interessa maggiormente un'altra distinzione di Platone: la meteorologia la possono fare i sapienti, mentre la teologia è riservata ai poeti.¹⁰ Sfortunatamente né Aristotele né Plutarco conservarono questa bella opinione. Per quest'ultimo la θεολογικὴ φιλοσοφία è una parte essenziale della scienza filosofica.¹¹

Questo cambiamento di prospettiva sembra molto significativo. Si verrebbe a verificare già qui ciò che più tardi, secondo la tradizionale obiezione degli autori ortodossi, avvenne nella scolastica. La poesia è intuizione e ispirazione, μανία, nata dal pensiero, che appare ἐξαίφνης, all'improvviso.¹² La parola la esprime solo simbolicamente. Per questo, secondo Platone, il luogo naturale della teologia non è nelle discussioni dell'Accademia, ma nei riti, nelle processioni, nei misteri. Aristotele concepì il problema diversamente. Per lui la teologia divenne parte della metafisica. In tale concezione essa viene incatenata nei sillogismi, nel processo dialettico delle discussioni dei dotti.

La decadenza della concezione platonica della teologia nel modo di pensare aristotelico preannunciò ciò che Gregorio sentì vivamente al proprio tempo. I primi autori cristiani erano, senza dubbio, ispirati da Dio, ma durante il periodo del concilio niceno si moltiplicò la folla degli ariani che, secondo l'espressione di Gregorio, fece della teologia una «tecnologia». Come rovinarono i nostri misteri, specialmente quello della ss. Trinità!

Ma Gregorio, come poeta, prova evidentemente simpatia per il significato elevato della parola. Per lui i veri teologi sono i grandi amici di Dio: Mosè, Elia, Paolo.¹³ Lui sa benissimo che oggi (cioè nel suo tempo) sono tanti che di-

⁹ A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1944-54, II, p. 598.

¹⁰ *Phaedr.* 270a.

¹¹ *Quaestiones convivales* I,1,4,5.

¹² T. ŠPIDLÍK, «La spiritualité de l'Orient chrétien, II. La prière», *OCA* 230, Roma 1988, p. 182.

¹³ *Or.* 28,2, *PG* 36, col. 28AB.

scutono volentieri e con passione sui grandi problemi della ss. Trinità. Il consiglio che dà loro Gregorio è scoraggiante: farebbero meglio a discutere sulle corse dei cavalli!

La teologia è un'alta montagna ove l'accesso è proibito agli impuri,¹⁴ ma ancora di più, alle esibizioni dell'arte dialettica della ragione puramente umana, ovvero alla «tecnica».¹⁵

Allora la teologia sarebbe essenzialmente differente dalla filosofia? Dipende dal senso che vogliamo dare al termine.

L'insistenza sulla purezza della vita per il teologo sarebbe, secondo V. Lossky,¹⁶ la vera ragione per cui è stato dato questo titolo a Gregorio. Ciò però non è convincente. Nel contesto della sua dottrina potrebbe, per questa ragione, essere chiamato anche «il Filosofo», perché la filosofia viene da lui definita lo stato di vita dedicata alla ricerca di Dio.¹⁷

La teologia è qualche cosa di più: è una funzione. Lui sa che il popolo pagano chiamava teologi quegli uomini che presso i santuari interpretavano gli oracoli divini.¹⁸ Ciò è nella tradizione del pensiero di Platone, per il quale i teologi sono i poeti che sotto le apparenze sensibili dei miti scoprono il mistero divino.¹⁹ Una simile missione è affidata, secondo Gregorio, anche al teologo cristiano: proclamare la divinità del Λόγος sotto le forme visibili del Cristo uomo. Il teologo è «araldo di Dio».²⁰ La teologia si oppone alla βλασφημία di quelli che negano le prerogative divine del Verbo di Dio.²¹

Concludendo quindi possiamo dire: la filosofia è uno stato di vita, la teologia è una missione a parlare.

Questo ideale di servire Dio con le parole è nella vita di Gregorio contrastato da un'esperienza dolorosa: l'impossibilità di comunicare qualcosa su Dio per mezzo delle parole

¹⁴ Ivi.

¹⁵ Or. 27,2, PG 36, col. 13AB.

¹⁶ *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, p. 6.

¹⁷ Or. 28,17, PG 36, col. 48C.

¹⁸ *Carm.* II,2,7,130s, PG 37, col. 1561.

¹⁹ FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, pp. 603s.

²⁰ Ep. 185, PG 37, col. 304C.

²¹ Or. 23,3, PG 35, col. 1153C.

con una grande folla di gente che si dice intelligente ed esperta nell'arte di parlare.²² Si parla dei misteri divini, ma di fatto si fabbricano «costruzioni di sabbia le quali non resistono a un soffio di vento».²³ Succede di conseguenza che «il nostro grande mistero (la Trinità) rischia di essere ridotto ad una miserabile abilità del linguaggio».²⁴

Gregorio confessa che sente uno schifo insuperabile davanti a qualsiasi discussione²⁵ con la gente che coltiva le lunghe barbe per darsi aria di saggi,²⁶ ma non fa altro che «piroettare le parole».²⁷

In una tale situazione, un uomo spirituale cerca prima di confermarsi nel giusto atteggiamento ascetico: cercare il silenzio, la moderazione nell'uso della lingua, «affinché essa impari a discernere che cosa si possa e cosa non si possa dire».²⁸

Ma con tali esortazioni, peraltro giustissime, non si risolve tutto il problema della comunicazione umana in genere, e in specie, del linguaggio teologico, per dirla nei termini recenti. Per la vita della chiesa la mutua comunicazione è un elemento di base e Gregorio lo sa bene.²⁹ Già a priori si può chiedere come si realizza questa comunicazione: per mezzo delle sole parole? Per lo più con le parole? Quale valore comunicativo bisogna attribuire alle parole?

3. Problema della comunicazione nell'antichità greca

Nella sua gravità il problema apparve nel tempo socratico dello scetticismo il cui significato forse non è stato sufficientemente valutato. E pure il problema rimane sempre vivo fino a Jaspers, Heidegger, Sartre ecc.: come riusciamo noi a intenderci? Non si tratta di una illusione?³⁰

²² Cf. *Or.* 27,1, *PG* 36, col. 12A.

²³ *Or.* 29,9, *PG* 36, col. 85A.

²⁴ *Or.* 27,2, *PG* 36, col. 13B.

²⁵ *Or.* 31,2, *PG* 36, col. 133C.

²⁶ *Or.* 5,5, *PG* 35, col. 669B.

²⁷ *Or.* 27,1 *PG* 36, col. 16A.

²⁸ *Carm.* II,1,34,125-9, *PG* 37, col. 1341.

²⁹ Cf. E. BELLINI, *La Chiesa nel mistero della salvezza in Gregorio Nazianzeno*, Venegono Inferiore 1970.

³⁰ Cf. V. FAGONE, «Il problema della conoscenza dell'altro», in *La Civiltà Cattolica*, III (1965), p. 209.

Nella risposta di Socrate-Platone e dei classici greci troviamo una filosofia della lingua che non è tanto ottimistica come sembrerebbe. Posti davanti al fatto della molteplicità delle lingue, essi ricorsero, come avevano abitudine, alla distinzione fra l'elemento esterno, materiale e mutabile, e l'elemento interno, immutabile e spirituale. Socrate fa un'apologia del linguaggio nel *Cratilo* e vi distingue appunto la forma esterna: τὸ εἶδος τοῦ ὀνόματος, dal contenuto interno: ὁρθότης. La forma esterna è come un corpo all'anima, è quindi imperfetta e mutevole (390e). È quello che Aristotele e poi gli stoici chiamarono la φωνὴ σημαντική o τ'ἀπόφασις.³¹

Quale sarebbe poi la relazione, il nesso fra la forma sensibile e il contenuto intelligibile? Il nome, leggiamo nel *Cratilo*, è un τύπος della cosa (432e), un ὄργανον διδασκαλικὸν καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας (388c). Ma il suo valore, secondo Platone, è peggiore ancora delle cose visibili: queste ci ricordano direttamente le idee, invece l'arte poetica, le parole, sono una fonte di terzo grado: per mezzo di esse si ricordano le cose visibili e dalle loro rappresentazioni soltanto si sale all'idea. Cosa strana che gli uomini riescano ancora a intendersi. E pure lo fanno benissimo, non a causa delle parole, ma a causa dell'armonia dei λόγοι. Esiste un κοινὸς λόγος, l'ὁμολογία, perfetta uguaglianza dei concetti; qui è tutto il segreto della comunicazione.³²

In altre parole: noi ci intendiamo non perché parliamo insieme, ma perché abbiamo delle idee comuni. E dove le abbiamo acquisite? Nella nostra esistenza prima della nascita, nel mondo ideale. Sulla terra le cose visibili servono solo a svegliare la memoria. La stessa cosa, ma in misura inferiore, fanno le parole. Quando uno ci parla, risveglia ciò che già in precedenza abbiamo appreso. Vale la pena, allora, di insegnare, di scrivere poesie? Si sa che Socrate paragonava le sue discussioni filosofiche con l'arte delle ostetriche.

Sembra che, più o meno, della stessa opinione fossero

³¹ *De interpretatione* 16b 26; 17a 22; cf. R. GOEGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, pp. 56s.

³² T. ŠPIDLÍK, «Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle», in *OCA* 189, Roma 1971, pp. 139s.

tutti, anche quando non ritenevano il presupposto mondo delle idee platoniche. Cratete di Mallo (II secolo a.C.) è stoico. Come grammatico rinomato fa elogi della sua τέχνη che insegna e spiega le parole. Eppure neanche lui è persuaso che gli uomini possano intendersi per mezzo dell'arte linguistica: la scienza è il privilegio del κριτικός, del filosofo, perché la vera intesa consiste non nelle stesse parole ma nella comunanza di pensiero.³³

La conseguenza di questa dottrina è consolante per coloro che traducono da una lingua all'altra. Abbiamo un'armonia prestabilita dei concetti e grazie a questi siamo d'accordo, non importa troppo quale parola poi si usi per esprimerli. Questo poi dipende da noi, perché il nesso fra i termini e il loro significato, secondo Aristotele, dipende dalla libera disposizione degli uomini; è θέσει, non φύσει: dalla volontà, non dalla natura.

Perché, in una lingua, «cavallo» si dice in un modo e in un'altra in modo diverso? È del tutto arbitrario. Se fossimo abituati a un'altra voce, anche quella sarebbe accettata senza difficoltà.

Forse in questa supposizione respiriamo un po' l'aria dei traduttori di libri dal latino scolastico nelle lingue «volgari» di un tempo non tanto lontano, dove, ad esempio, l'*accidens* latino doveva corrispondere perfettamente all'*accidente* italiano e dove ci voleva molta ὁμολογία prestabilita per capire il senso dei testi i quali, dal punto di vista linguistico, erano semplicemente orribili.

Ma questo problema della filosofia linguistica diventa, per i Padri cappadoci, un grave problema teologico. Si discuteva sulle cose sacre, rivelate, della Bibbia. Ma né i Padri cappadoci né i loro avversari ariani conoscevano l'ebraico. I testi biblici venivano ripresi in greco e ivi avevano spesso, in precedenza, un significato filosofico. Inoltre i concili aggiunsero altri termini per esprimere il mistero cristiano. Così, nelle discussioni, si usavano i termini come ἀγέννητος, ὁμοούσιος, spiegati in senso aristotelico, ma inseriti nel contesto biblico. Il risultato ci mostra che, in questi casi, esisteva poca ὁμολογία per potersi intendere. La

³³ GOEGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, pp. 48, 58.

teologia, ridotta a un τεχνύδιον, adora i suoi concetti come se fossero divini, mentre sono fabbricati dagli uomini. Per questo Gregorio di Nissa accusa questi dilettanti di «idolatria dei concetti».³⁴

4. Superamento dell'ὁμολογία puramente concettuale

La «tecnologia» fu respinta da Gregorio, e dagli altri, radicalmente: non abbiamo nessun concetto preciso di Dio, nessuno può afferrarlo, se non parzialmente. «Nessuno, di fatto, ha aspirato l'aria intera, nessuno spirito, neanche, ha mai respirato pienamente l'essenza di Dio e nessuna parola l'ha espresso perfettamente».³⁵

Ma si rendeva conto Gregorio, che con questa affermazione crolla la possibilità di comunicare riguardo a Dio e alle cose divine? Su che cosa si potrebbe fondare la comunicazione, se manca quella che è la sua base indispensabile, la ὁμολογία? Se «l'accesso in Chiesa è vietato ai Moabiti e agli Ammoniti, cioè alle parole dialetticali ed empie?».³⁶

Lo si voglia ammettere o no, di fatto, da questa posizione potrebbe nascere una nuova specie di scetticismo, questa volta nel campo religioso, assai pericoloso, del quale avevano, in tempi non lontani, tanta paura i documenti ecclesiastici contro il «modernismo». Eppure, non si vedono, nella chiesa antica, segni di un qualche relativismo, che si dovrebbe temere.

La chiesa antica, come sappiamo, viveva nella forte coscienza di una κοινωνία, ma spostata, per così dire, su un piano superiore: cioè l'unità nello Spirito Santo. Si era convinti che la possibilità e necessità di intendersi intorno alle cose divine derivava da una armonia «spirituale» nel vero senso della parola.

Non va dimenticato che ci troviamo nel periodo in cui vengono precisati i termini riguardo alla contemplazione spirituale. Evagrio, in un certo senso discepolo di Gregorio, esprime la sua dottrina in termini tipicamente greci, cioè

³⁴ Vit. Moys. PG 44, col. 377; SC 1 bis (1955), p. 82.

³⁵ Or. 30,17, PG 36, col. 125B.

³⁶ Or. 41,18, PG 36, col. 480A.

visivi. «Conoscere» è, per lui, identico a «vedere». Di conseguenza i contemplativi distinguono tre gradi di visione, la prima delle quali è con i sensi. Per mezzo di essa non acquistiamo la verità, ma solo l'opinione, la visione delle apparenze. La seconda è con l'intelletto e con questa — lo credevano fermamente gli antichi filosofi: Socrate, Platone, Aristotele — si arriva a conoscere l'ἀλήθεια, la verità, nella quale tutti concordiamo a causa dell'ὁμολογία, l'armonia prestabilita dei concetti. Ciò però non soddisfa i cristiani, ai quali sono rivelati i misteri divini che superano ogni conoscenza umana. Grazie allo Spirito Santo, abbiamo la terza visione, quella spirituale, data a coloro che sono puri di cuore (Mt 5,8) e dalla quale nasce la vera κοινωνία spirituale. Il senso spirituale è unico, dato che unico è lo Spirito Santo.³⁷

È una terminologia «visuale», greca. Ma il maestro di Evagrio, il nostro Gregorio, esprime le stesse cose nella terminologia «acustica», ebraica, biblica. Si sa che il termine ebraico corrispondente a verità è *'emet*, filologicamente «parola veridica», della quale l'uomo si può fidare (cf. *amen*). Ma dove trovare tale parola? La verità di un discorso non è assicurata dalla forma esteriore della voce, dalla φωνή. È il λόγος προφορικός. E quando si tratta dei misteri divini, la verità non è neanche nelle parole interiori, nel λόγος ἐνδιάθετος, pronunciato segretamente nella nostra mente. Per fortuna, grazie allo Spirito Santo, al di là delle nostre parole umane, vi è la Parola (con la maiuscola), il Verbo divino, ed è lui che dà la vera ὁμολογία al nostro debole linguaggio umano. E questo fatto porta delle conseguenze per il linguaggio teologico.

Lo si vedeva in modo chiaro quando si trattava di un problema tanto pratico come è la ricerca di un padre spirituale. Necessariamente si voleva trovare uno che per mezzo dello Spirito Santo possedesse la καρδιογνωσία, che leggesse nei cuori degli altri, e potesse quindi dire loro un λόγιον, una parola piena di significato. Anche se questo λόγιον si prende non da una persona viva ma dalle Scritture, anche là si esige come una condizione indispensabile: penetrare fino al senso spirituale, perché soltanto questo, come dice

³⁷ ŠPIDLÍK, *Grégoire de Nazianze*, pp. 168s.

espressamente Origene, è unico. I sensi corporei, al contrario, sono molti e contrastanti, inutile quindi cercare l'ὁμολογία in questo campo «corporale».³⁸

Questo piano dell'ὁμολογία superiore è il campo dello Spirito, ma è ugualmente la sfera del Verbo, Λόγος di Dio. Si potrebbe quindi scrivere ὁμολογία (con la Λ maiuscola), sottolineando così che riescono a intendersi solo quelli che partecipano al Λόγος divino, e sono λογικοί, in questo senso teologico.³⁹

In Gregorio Nazianzeno incontriamo facilmente ambedue le espressioni. Così dice, per esempio, che soltanto a «colui che venera il Verbo è dato il dono del sermone e le parole...».⁴⁰ O ugualmente: quello che parla di Dio è strumento λογικόν, strumento che si deve accordare e che si fa suonare da un artista eccellente, lo Spirito Santo.⁴¹ Anche gli ascoltatori, bisogna metterli prima «in sintonia con lo Spirito», συναρμονίζειν τῷ Πνεύματι.⁴²

5. L'uomo è essenzialmente λογικός

I cristiani non potevano credere che le parole, nella rivelazione di Dio, fossero una libera scelta di segni sonori. I profeti, coloro cioè che parlavano nel nome di Dio, confessavano che JHWH aveva messo le parole nella loro bocca.

Già nell'antichità non tutti dichiaravano che il nesso fra il λόγος e la φωνή fosse del tutto libero. Per gli stoici la φωνή σημαντική è una immagine «naturale» del pensiero; anche se è solamente analogica (ὁμοιοτικῶς ἢ ἀναλογιστικῶς), non è da disprezzare.⁴³

Nella rivelazione Dio si esprime e si manifesta nel suo Verbo e nelle sue parole. Ma queste parole divine non sono soltanto qualche φωνή σημαντική, ἀπόφασις, pure apparenze. Nel Verbo è tutta l'essenza di Dio. E nelle parole

³⁸ H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.

³⁹ ORIG. *De principiis*, II,6,3, GCS 5, p. 141,27.

⁴⁰ Or. 41,1, PG 36, col. 429A.

⁴¹ Or. 12,1, PG 35, col. 844A.

⁴² Or. 32,1, PG 36, col. 176A; trad. E. BELLINI, Milano 1971, p. 51.

⁴³ Cf. GOEGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, p. 57.

della Legge, dei profeti, in tutti gli autori ispirati è nascosta la potenza divina in tal grado che esse sono «per sradicare e demolire, per distruggere e abbattere, per edificare e piantare» (Ger 1,10).

Si dice spesso che i Padri greci, e sulle loro tracce tanti altri, avrebbero fatto in sostanza una colossale opera di traduzione: hanno trovato modo di esprimere in greco ciò che fu rivelato nelle lingue semitiche. Per inciso, come un invito pastorale, si aggiunge che forse una simile opera spetta alla nostra generazione: tradurre il messaggio del Vangelo nella lingua dell'uomo dell'età atomica.

Nel dramma personale della vita di Gregorio Nazianzeno mi pare che il problema si presenti in modo diverso. Egli non voleva tradurre, desiderava ardentemente che le parole della sua lingua materna potessero stare, al pari delle parole ebraiche, sotto un diretto influsso dello Spirito Santo, per poter con esse, come anche lui dice, «edificare le città, inventare le leggi e con esse celebrare la potenza di Dio».⁴⁴

Evidentemente la parola possiede un valore molto più forte nell'ebraismo. Secondo la loro mentalità i semiti non facevano distinzioni fra l'interno concetto e la forma esterna, ma piuttosto insistevano sul nesso che esiste fra la parola umana e quella di Dio. Spesso è Lui stesso che mette la sua propria parola sulla lingua umana (cf. 2Sam 23,2).

E i cristiani? Essi non potevano credere che esistesse una incoerenza o un nesso del tutto libero fra le tre sfere: il Verbo, la parola interiore di Dio nella vita stessa, il «verbo» come idea della nostra mente e, in terzo luogo, la parola esteriore come voce. Questo contraddirebbe la natura dell'uomo che è, per essenza, λογικός, partecipante, cioè, al Λόγος di Dio. Origene spiega spesso questo nesso, giocando con le parole. Ma lo fa in una maniera specifica, spiegando così il nesso fra la prima sfera e la seconda. Il Verbo, la seconda Persona divina, è il Λόγος, perché in lui vi è tutta la comprensione del Padre. L'uomo, da parte sua, è λογικός, perché la sua mente (νοῦς) partecipa alla conoscenza misteriosa di Dio.⁴⁵

⁴⁴ *Carm.* II,2,5,1-6, PG 37, coll. 1533s.

⁴⁵ *De principiis*, loc. cit.; *De oratione* 22, GCS 2, p. 348,24s.

Gregorio Nazianzeno fa un passo in avanti: l'uomo è λογικός non solo perché la sua mente pensa come il Λόγος di Dio, ma anche perché pensa con voce udibile. Per questo Gallay, nella sua edizione dei *Discorsi teologici*, traduce in termini diversi dal testo latino del Migne. Va da sé che i filologi classici, che traducevano dal greco in latino, rimanevano fedeli al significato letterale e interpretavano λογικός come *rationis particeps*, *rationalis*, dotato della ragione. Ciò poteva andare bene per i testi origeniani, aggiungendo le necessarie spiegazioni. Quanto a Gregorio Nazianzeno, Gallay si permette una traduzione più libera, ma più spontanea: λογικός vuol dire «doué de parole», dotato di parola, capace di parlare con voce esteriore. Per giustificarsi Gallay aggiunge una spiegazione brevissima, ma sufficiente: «Il dono della parola è considerato da Gregorio come un riflesso dell'azione divina con la quale il Padre genera il suo Verbo. Sotto quest'aspetto la parola umana esige il rispetto».⁴⁶ Aggiungiamo: questo rispetto deve essere esteso anche alla fonetica esterna, anch'essa si trova sotto l'influsso dell'ispirazione divina.

Come si vede, il problema di Gregorio è più profondo di quello degli antichi filosofi. Essi si sono salvati dallo scetticismo insistendo sul valore dei concetti, delle idee. Ma in teologia che cosa valgono i concetti? È grande il pericolo di riconoscere come Dio ciò che nei fatti non è che un prodotto dell'attività del nostro intelletto. Se non possiamo avere un'idea esatta dell'essere divino, come potremo trovare una parola capace di esprimerlo? Gregorio, quindi, non se la prende, come Socrate e Platone, con gli scettici, ma, al contrario, con quelli che «misurano la divinità»,⁴⁷ con quelli, cioè, che credono nella teologia all'ὁμολογία dei concetti, con gli eunomiani.

Allora senza volere si ricade nello scetticismo. Come possiamo discorrere insieme sulle cose divine, se non abbiamo in comune né idee né parole? E come poteva Gregorio consacrare la sua lingua al servizio del Verbo, se lo sforzo di esprimerlo si dimostra vano sin dall'inizio?

⁴⁶ P. GALLAY, *Les discours théologiques...*, Paris 1942, p. 12, nota 1.

⁴⁷ ŠPIDLÍK, *Grégoire de Nazianze*, pp. 39s.

Abbiamo già dato risposta a questa obiezione. L'essenza della comunicazione sulle cose spirituali non è sul piano linguistico, né sul piano intellettuale, ma sul piano spirituale. Ciò corrisponde perfettamente all'insegnamento dei Padri sulla contemplazione. Lo scopo della θεωρία non è di scoprire il λόγος aristotelico delle cose, ma il λόγος θεοτελής, il senso spirituale di tutto il creato.

Ma ora, da questo fondamento, osiamo dedurre una conclusione che sembrerà audace. Gregorio non è solo un contemplativo, ma un teologo, nel senso di «dotato della missione a parlare», a rendere testimonianza al sublime mistero della ss. Trinità. A chi può comunicarla? Solo a chi è capace di intenderla spiritualmente. Esteriormente lo si può fare in greco o in ebraico; ciò ha poca importanza.

Ma vi è un'altra cosa. In questo contesto, non dovrebbero avere troppo peso neanche le idee e i concetti. Il senso spirituale potrebbe, a quanto sembra, nascondersi dietro idee diverse e, forse, contraddittorie. Sappiamo che più tardi a questa conclusione era propenso Gregorio Palamas. Nelle cose spirituali, afferma, ogni parola umana può essere contraddetta da un'altra e ogni pensiero può essere contestato dal pensiero opposto. Perciò egli scrive: «Un buon teologo che è sollecito a rispettare la pietà si vede costretto ad affermare una volta una cosa e una volta un'altra, quando entrambe sono vere». ⁴⁸ E ancora: «È necessario conservare l'equilibrio fra le due parti dell'antinomia». ⁴⁹

Riprendendo questo linguaggio in termini moderni, ci troviamo di fronte a ciò che viene chiamato «pluralismo teologico». Sappiamo con quanta insistenza alcuni lo propagano e con quale pertinacia altri vi vedono la giustificazione di ogni eresia possibile. Possiamo avere davvero diverse idee, forse anche discordi, che insieme esprimono la stessa fede? Una proposizione solennemente condannata da un concilio potrebbe essere pacificamente tollerata se venisse usata dai fedeli di un'altra tradizione o mentalità?

In alcuni casi particolari sembra che venga ammesso: per

⁴⁸ *Capita physica, theologica et practica*, c. 121, PG 90, col. 1205.

⁴⁹ *Theophanes sive De divinitatis et rerum divinarum communicabilitate et incommunicabilitate*, PG 90, col. 917AB.

esempio quando viene tollerata, nelle chiese di origine monofisita, l'espressione «una natura in Gesù Cristo». Ma in questo caso aggiungiamo subito la spiegazione che il termine «natura» deve essere compreso in un senso diverso dal nostro e che la differenza è puramente linguistica. L'identità dei concetti, ὁμολογία, è, quindi, salvata, sembra intoccabile.

Va da sé che non siamo venuti qui a definire il nostro atteggiamento verso questo problema. Cerchiamo, piuttosto, di indovinare quale sarebbe l'opinione di Gregorio, se già i suoi testi sollevano questi dubbi.

Credo che la risposta a questi dubbi possa essere brevissima. Il problema del «pluralismo teologico» è complicato e pieno di pericoli per uno scetticismo insuperabile, quando rimane proposto in termini profani, così come veniva proposta la questione del linguaggio dagli antichi filosofi. Per Gregorio, al contrario, fa parte dei misteri. Non si parla delle cose divine se non sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. Allora le parole sono sacre e insieme umane. Già Origene paragonò il mistero delle scritture con l'incarnazione del Verbo. Come in Cristo si distingue la carne e il Λόγος — eppure insieme formano la persona dell'Uomo-Dio —, così anche nelle scritture si distinguono lo spirito e la lettera, e insieme formano una sola parola di Dio. E, come non disprezziamo la carne di Cristo, così neanche possiamo minimizzare la lettera, l'espressione fonetica della Sacra Scrittura.⁵⁰

Ciò che Origene dice dei testi della Scrittura, Gregorio lo estende a ogni parola sacra che parla di Dio. Essa è sotto l'influsso diretto dello Spirito, come sono sotto lo stesso influsso i concetti umani per mezzo dei quali cerchiamo di rendere intelligibili i divini misteri. Ora, se vogliamo considerare la cosa teoreticamente, il nesso fra queste tre sfere è libero, come il Λόγος ha scelto liberamente una determinata umanità in un determinato tempo e luogo. Ma, una volta fatta la scelta, l'umanità concreta di Cristo partecipa alla divinità del Λόγος e ha il suo valore. Una cosa simile, pensa Gregorio, accade quando uno parla delle cose divine sot-

⁵⁰ GÖGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, pp. 322s.

to l'ispirazione dello Spirito Santo. Le sue espressioni ricevono un valore e una forza speciale. La parola umana, in sé strumento debole, partecipa alla forza divina in unione con il Verbo, creatore dell'universo.⁵¹ Il Λόγος, che è architetto del mondo, dà la forza e il valore eterno alla φωνή.⁵² Giovanni Battista fu una «voce precorritrice» del Λόγος, una φωνή.⁵³ La vocazione sacerdotale di Aronne fu tale che egli fu per il popolo ἀντὶ φωνῆς, come una voce.⁵⁴ E così, ognuno che possiede la vera vocazione a parlare e scrivere delle cose di Dio diventa uno «strumento divino», uno strumento λογικόν, uno strumento accordato e suonato dall'artista eccellente, lo Spirito Santo.⁵⁵ Il Verbo, potenza divina, dà ai suoi servitori una lingua «tagliante come una spada».⁵⁶

Allora Gregorio per se stesso non desidera altro che armonizzare le sue parole con lo spirito (συναρμονίζειν τῷ Πνεύματι).⁵⁷ E così può dire: «Ascoltate la voce di Dio, io la farò risuonare con grande forza».⁵⁸ Apro la mia bocca per attrarre lo Spirito (Sal 118,131), darò tutto quello che ho allo Spirito, le mie azioni, la mia parola, il mio riposo e il mio silenzio. Che egli mi possieda, che mi conduca, che muova la mia mano, la mia intelligenza, la mia lingua...; non sono chiacchierone, non voglio parlare quando egli mi comanda di tacere; ma, d'altra parte, non resterò silenzioso, non metterò un chiavistello alle mie labbra quando il tempo e le circostanze esigono una parola conveniente. Apro e chiudo la mia porta alla Mente, al Verbo e allo Spirito, i quali sono uno nella natura e nella divinità».⁵⁹

⁵¹ Cf. *Or.* 20,9, *PG* 35, col. 107BC.

⁵² Cf. *Or.* 32,10, *PG* 36, col. 185AB.

⁵³ *Or.* 19,11, *PG* 35, col. 1056A.

⁵⁴ *Or.* 32,17, *PG* 36, col. 193B.

⁵⁵ *Or.* 12,1, *PG* 35, col. 1213B.

⁵⁶ *Ep.* 171, *PG* 37, col. 280s.

⁵⁷ *Or.* 32,1, *PG* 36, col. 176A.

⁵⁸ *Or.* 39,2, *PG* 36, col. 336B.

⁵⁹ *Or.* 12,1, *PG* 35, col. 844AB; cf. T. ŠPIDLÍK, «Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle», *OCA* 189, Roma 1971; Id., «La parola della lingua nativa nel servizio del Mistero inesprimibile: problema di Gregorio Nazianzeno», in *Augustinianum* 14(1974), pp. 541-548; Id., «Per una rilettura di Gregorio Nazianzeno», in *KOINΩNIA* 5(1981), pp. 39-48; Id., «Y a-t-il un pluralisme théologique en Grégoire de Nazianze? La théologie est-elle une poésie ou une science?», in *Studia Patristica* 16(1985), pp. 428-432.

II

MORTE E VITA ETERNA NEGLI EPITAFFI DI GREGORIO NAZIANZENO

ANTONIO QUACQUARELLI

1. È inutile ripetere ancora quanto scrissi su «Epigramma ed epitaffio».¹ Per Gregorio Nazianzeno vorrei riferirmi all'epitaffio ideale dell'iscrizione marmorea in versi, del genere commemorativo. Questo genere gli è proprio perché riesce in forma mirabile a sciogliere in poesia i sentimenti e le riflessioni momentanee. Gregorio si considera già morto al mondo, per il disinteresse che mostra verso tutto ciò che lo circonda.² Per lui il peccato porta alla morte spirituale, mentre la morte al mondo induce all'ascesi. Chi genera nell'anima le passioni del vizio spinge alla violenza e, dilettandosi del peccato, si procura la morte. Chi, invece, guarda Dio con purezza di sentimenti, odia la violenza e lontano dal tumulto sfiora appena la terra, per seguire la via solitaria del Cristo, è l'asceta che ha la vita spirituale altrove.

Il Nazianzeno vive e soffre la sua ascesi e ne diventa il poeta.

Si attende ancora l'edizione critica degli *Epitaffi*, una delle opere poetiche più importanti del Nazianzeno. Dopo l'*editio princeps* del Muratori, pubblicata nel 1709 e ristam-

¹ «Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV secolo d.C.)», in *Quaderni di Vetera Christianorum* 19, Bari 1986, pp. 180-184. Cf. ultimamente, per altre riflessioni, D. MAZZOLENI, «Patristica ed Epigrafia», in *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989, pp. 319-365.

² Per molte considerazioni pertinenti cf. C. MORESCHINI, «La "meditatio mortis" e la spiritualità di Gregorio Nazianzeno», in *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III e IV secolo*, Convegno di studio e aggiornamento della Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma 16-18 marzo 1984, a cura di S. FELICI, Roma 1985, pp. 151-160.

pata dal Migne,³ il Waltz pubblicò gli epitaffi di Gregorio contenuti nell'*Anthologia Palatina*. Il Nazianzeno ritrae stati d'animo che vivono la morte nella realtà cristiana. Bisogna per questo confrontare quegli epitaffi con uno studio ben documentato di J. Janssens.⁴

Per il Nazianzeno, stretto è il rapporto tra la vita terrena e il mondo celeste. Ciò che conta è la fede praticata nelle opere. Il tema del merito ricorre in tutti gli epitaffi.⁵ Dopo la morte l'anima santa imbocca la via del cielo e non ha nulla da temere, perché Dio stesso ne sarà il difensore. In questo senso sono da intendere tutte le preghiere. C'è l'avvertimento a non manomettere il sepolcro; la mano che tenterà di violarlo avrà Dio come giudice.⁶ C'è una sorta di convinzione che i corpi conservino l'impronta dell'anima. Inoltre si ricorda la retribuzione dei martiri e il loro speciale spazio celeste.

Gli epitaffi pubblicati dallo Janssens riguardano il popolo dei fedeli di Roma in genere; quelli, invece, del Nazianzeno concernono parenti, amici, uomini di dottrina e santi, ormai grande patrimonio della storia e della cultura patristica. Lo spazio di tempo considerato dal Nazianzeno occupa circa il IV secolo, mentre lo Janssens si estende sino al VII secolo. Janssens è uno studioso attento, cattedratico alla Pontificia Università Gregoriana e allievo di padre Antonio Ferrua, che tanto ha dato alle ricerche per la conoscenza dell'epigrafia cristiana antica; il Nazianzeno è il Padre della chiesa che rigenera l'epitaffio nella poesia e la morte diventa per lui motivo di riflessione per la sua ascesi. Né va dimenticato che il Nazianzeno è un grande teologo e un grande poeta che, talvolta, raggiunge le più alte vette della teologia e della poesia.

Gli epitaffi dei marmi paleocristiani e l'epitaffio del Nazianzeno hanno molti denominatori comuni, che passano per il dolore umano e la speranza celeste, attraverso il Cristo.

³ PG 38, coll. 10-82. È stata l'edizione sulla quale ha condotto la sua versione G. PERI, Milano 1981.

⁴ Cf. J. JANSSENS, «Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII», in *Analecta Gregoriana* 223, Roma 1981.

⁵ Cf. ivi, pp. 303-308.

⁶ Cf. ivi, pp. 250-254.

2. L'epitaffio più lungo⁷ perché è a più riprese, come se non si volesse staccare dal ricordo e dal tenero affetto, è per la madre, di nome Nonna. Essa aveva una grande fede che ognora testimoniava nella gioia e nel dolore. Sempre coerente, non si era mai allontanata dalla chiesa, e sulla sua bocca non correvano discorsi profani. Si sentiva al servizio della croce (PG 66 = Waltz 24-25). Ogni cosa sopportò coraggiosamente sulla terra e in chiesa, mentre pregava, morì (PG 67 = Waltz 26). Comportandosi come Sara, del diletto sposo Gregorio fece un cristiano e poi un sacerdote, e come Anna che diede alla chiesa un pio servo in Samuele e l'altra Anna che trasmise nel grembo il grande Cristo, ebbe di entrambe la gloria (PG 68 = Waltz 27). Essa eccelle fra le pie donne, Susanna, Maria e le due Anne (PG 69 = Waltz 28). Nonna attraversò il cammino della vita da portatrice di Cristo e, senza curarsi del mondo, salì sul cocchio celeste. Ricorda quando la madre andava incontro ai figli che tornavano da paesi lontani. Nel cuore dei figli era rimasta ancora viva l'esclamazione di gioia della madre (PG 71 = Waltz 30). In questi epitaffi ideali, come se fossero stati scritti immediatamente uno di seguito all'altro, il poeta ritrae scene commoventi che strappano le lacrime. Come il figlio ha grande nostalgia della madre, così la madre, pur salita sul cocchio celeste, non può dimenticare il figlio. Immagina quasi un dialogo. «Tu hai sofferto molte pene – sembra che gli dica la madre – che sono scritte nel grande libro di Cristo. Tra queste pene pone le stesse cure per i genitori che ti accoglieranno nella grande luce celeste» (PG 72 = Waltz 32).

Essa si distingueva superando ogni altro nelle opere di pietà e soprattutto nell'assistenza ai poveri (PG 73 = Waltz 31). Nella assiduità alla preghiera era impareggiabile, edificando il prossimo, e per questo fu premiata: mentre pregava, improvvisamente raggiunse la meta finale. Le preghiere, i gemiti, le notti insonni, le lacrime bagnavano il pavimento della chiesa e questo lungo esercizio le aprì il cielo (PG 75 = Waltz 39). Gregorio assimila la madre ai martiri e ad essi

⁷ Per le citazioni degli *Epitaffi* del Nazianzeno sarà indicato in cifra arabica il loro numero progressivo del MIGNE, PG 38, coll. 10-82 e del WALTZ (*Anthologia Palatina*, tomo VI, libro VIII, Paris 1960).

si rivolge: «Accogliete la grande vittima, essendosi offerta con tutta la vita». Le membra di questa santa donna erano estenuate dalle pene (PG 77 = Waltz 56-57), ma tenute in vita solo dalla preghiera, che confortandola le dava forza e coraggio.

Il motivo dominante degli epitaffi (71-73; 75; 77-79) con cui il poeta ha voluto esaltare la madre è la morte improvvisa che la coglie, mentre sta pregando nel tempio. È un richiamo continuo che segue uno sviluppo di immagini che sembrano incalzarsi, senza mai ripetersi. Nonna, germoglio sempre verde di una radice sacra, consorte del vescovo Gregorio e madre di prole santa, giace qui nella tomba. Pregando nel tempio si è piegata alla legge della morte (PG 75 = Waltz 39). Un nodo serrò la sua voce e Dio volle fermare la lingua che gli aveva sempre cantato inni (PG 78 = Waltz 36). Infatti concluse, nella preghiera, una vita purissima. È stupendo che la morte la colse nel tempio accanto alle cose sacre (PG 83 = Waltz 41). «Come morì mia madre? Stava pregando e dalle sue labbra l'anima spiccò il volo verso Dio» (PG 79; manca in Waltz). «Un angelo ti rapì lo spirito, lasciando nel tempio il corpo» (PG 97 = Waltz 54). «Ogni cosa avevi riposto nella fede e anche questa, tu volando in cielo, lasciasti al tempio» (PG 82 = Waltz 40). Chi è morta come Nonna presso l'altare? Avrebbe voluto giacere per sempre qui (PG 88 = Waltz 46) a testimoniare la perennità della sua fede. C'è un altro epitaffio che ritrae Nonna orante per l'ultima volta sulla terra, quando una voce diceva dall'alto: «Vieni». E fu sciolta nel corpo, mentre con una mano si teneva all'altare e con l'altra implorava: «Cristo Re, sii a me propizio» (PG 89 = Waltz 47).

Dagli epitaffi non è facile seguire la dottrina escatologica del Nazianzeno molto complessa nelle sue sfumature. Il poeta di solito la trasfigura e mentre la trasfigura l'avvicina a noi. La morte ha separato il figlio dalla madre e le virtù materne fanno sentire di più lo strappo. Morta la madre, il figlio ha perduto una parte di se stesso, ma il dolore non ha il sopravvento. L'animo dell'asceta gli ha aperto la visione delle vie che hanno condotto Nonna in cielo. L'epitaffio, quale iscrizione sepolcrale che immagina di scrivere, in breve dice: qui giace Nonna figlia di Filtazio che morì, pregando, nella vecchiaia. Finisce con l'*exclamatio*: ὦ καλοῦ βίό-

τοιο καὶ εὐαγέος θανάτοιο (PG 99 = Waltz 58), «o vita bella e morte santa!». L'epitaffio finale è quello che riepiloga le esequie di Nonna con le immagini dell'asceta. Dal tempio, tutti dovete accompagnare Nonna la santa e accompagnare la grande vecchia, mentre viene assunta in cielo (PG 100 = Waltz 59).

3. La scomparsa della madre sempre immerge il figlio nel dolore. Lo stesso accade per la dipartita del padre. Papa Damaso, dopo la morte del padre, temeva di aver perso il gusto della partecipazione alla vita.⁸ Gregorio con l'animo del poeta intravede il dolore e continua il dialogo con i genitori deceduti. Al ricordo della madre associa quello del padre. Immagina che ambedue parlino a tutti i figli per benedirli e ringraziarli di ogni assistenza loro prestata, sino alla fine. Ma, in particolare, sembra che si rivolgano a Gregorio come punto di riferimento per la gioventù, la cultura e la chiesa e per il suo carattere forte. Le sue doti sono state il sostegno della loro canizie (PG 101 = Waltz 75). Proprio col discorso attribuito a un personaggio e creato secondo la personalità dello stesso, come appunto nello schema della prosopopea, il Nazianzeno pone sulla bocca dei genitori parole commoventi. Non sono di superbia per esaltare le proprie qualità, ma di franchezza, per i grandi travagli da lui subiti e che avevano angosciato suo padre e sua madre. È il punto comune della grande fede che unisce genitori e figlio che parlano lo stesso linguaggio. L'asceta scorge nella sua anima i punti di concordia con gli altri. Gregorio riconosce gli sforzi fatti per portare la calma nelle tempeste delle lotte teologiche, gli urti e i contrasti del concilio di Costantinopoli e la serenità negli animi, con l'affermazione dei principi che erano ancoraggio di dottrina nella fede battesimale. Il conforto dei genitori che lo seguivano con forte partecipazione era di grande incoraggiamento per il figlio Gregorio. «Riposati», sembra che gli dicano, «o figlio generoso che hai posto i tuoi genitori accanto ai martiri. Ti siano di ricompensa la grande benedizione di Dio e il dono di tanti figli spirituali» (PG 100 = Waltz 61).

⁸ Cf. JANSSENS, «Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma», p. 57.

Per l'Oriente e l'Occidente era comune l'uso di offrire preghiere e sacrifici per i defunti. Gli epitaffi di Gregorio possono contribuire alla conoscenza della liturgia del IV secolo.

Anche Amfilochio, fratello di Nonna, era sceso nella tomba, mentre la sua anima era volata tra i beati. Molti meriti si era acquistato con l'esegesi biblica, spiegando in particolare i riflessi divini nell'umano. Era il conforto di tutti, per i parenti, gli uomini generosi e pii, per i filosofi e i letterati. Era un oratore straordinario. Amfilochio ha testimoniato la sua fede con le opere e ha lasciato, con l'esempio della sua vita (*PG* 108 = Waltz 137), figli migliori del padre. Questo è l'epitaffio che gli si addice: «Tutto hai lasciato con l'ultimo respiro. Ti ha seguito solo la gloria che brilla per chi si alza in alto» (*PG* 104 = Waltz 132-133). Gregorio gli è assai grato per aver appreso da lui una grande lezione di dottrina e di vita.

4. Una gamma di epitaffi concerne Basilio Magno, ministro di Cristo e l'amico del cuore (*PG* 119a = Waltz 2). Suo padre era un buon maestro di retorica e Basilio, in famiglia, apprese i primi elementi che, radicatisi nel suo animo, ebbero una fiorente crescita. Rimasto orfano, intorno al 343 frequentò le scuole di Cesarea, che avevano una forte risonanza. Passò poi a Costantinopoli, che allora (348-349 ca.) vantava retori e filosofi di valore tra i quali Libanio. La volontà di progredire negli studi lo portò ad Atene, ove strinse una grande amicizia con il Nazianzeno e vi si fermò per cinque anni (350-355), incontrando pure Giuliano l'Apostata.

Il Nazianzeno non potrà mai dimenticare Basilio e vorrebbe essere portato con lui nel coro dei beati (*PG* 119a = Waltz 3). E quando la Trinità rapì il suo spirito, tutta la schiera celeste fu lieta del suo arrivo (*PG* 119b = Waltz 4). Ma tutto il mondo, sebbene scosso da avverse dottrine, appartiene alla Trinità (*PG* 119c = Waltz 5). «Tu solo a un tempo illuminasti la vita con la dottrina e la dottrina con la vita. Un solo Dio regna in cielo, un solo vescovo la nostra generazione vide nella persona di Basilio, nunzio del vero, occhio splendente per le bellezze dell'anima. Grande gloria del Ponto e dei Cappadoci, intercedi per il mondo con le tue preghiere» (*PG* 119d = Waltz 6). Il Nazianzeno, parlando con le immagini che passano attraverso gli epitaffi stessi,

induce, talvolta, i personaggi defunti a parlare. «Gli abitanti di Cesarea qui vollero vescovo me, amico di Gregorio che amai di cuore. Dio gli conceda ogni felicità e, tra l'altro, di raggiungere presto la nostra vita di quassù. Cosa può giovare la permanenza sulla terra con la nostalgia dell'amicizia celeste?» (*PG* 119e = Waltz 7).

Basilio alla intelligenza e alla cultura univa il senso pratico di meditata osservazione su fatti, uomini e cose. Il contatto avuto con le persone del suo tempo era intenso e non si diluiva facilmente. Mirava all'unità della chiesa per lo spirito ecumenico che lo agitava. Ma non era facile raggiungere lo scopo con i vescovi che si sentivano lontani l'uno dall'altro, come Eustazio e i suoi amici Teodoto di Nicopoli e Atarbio di Neocesarea. Ostile a ogni mania di novità, parla lo stesso linguaggio di Gregorio sulla fede.

Per il Nazianzeno, Basilio sino a quando è rimasto sulla terra si è dedicato con tutta l'anima a Cristo e sempre nella massima coerenza della parola con l'azione, divenendo un grande baluardo della verità, purtroppo, ora divisa (*PG* 119g = Waltz 8). L'epitaffio è una forma che rivela la sua vocazione poetica che affonda le radici nella dottrina della sua fede.

Gregorio non può dimenticare Basilio. Gli vengono alla mente i ricordi più lontani della loro amicizia: Atene e la comunanza di vita spirituale. Vuole gridare al mondo che Basilio è volato in cielo, mentre lui, Gregorio, è ancora a trascinare sulla terra le catene della vita (*PG* 119h = Waltz 9). «O Basilio, la tua parola è stata una scossa e la tua vita un baleno, e Cristo ha voluto unirti presto ai celesti. Conoscevi tutte le ascose meraviglie dello Spirito e quanto permette la sapienza terrena. Eri un tempio vivente» (*PG* 119i = Waltz 10). Non potendo elencare tutti i suoi meriti, nomina solo quello di aver guidato per otto anni la chiesa di Cesarea (*PG* 119lm = Waltz 11). Gli epitaffi del Nazianzeno sono un discorso continuo. Si avvicina il commiato e anche qui è l'epitaffio a parlare. «Ci hai lasciati e questo è l'epitaffio, pegno straziante della nostra amicizia» (*PG* 119n = Waltz 11). Nel contempo ci fa sapere che ha dedicato al cenere di Basilio dodici strofe.⁹

⁹ Le strofe dell'epitaffio 119 sono state indicate con le lettere alfabetiche latine.

5. L'epitaffio è il genere poetico che accompagna Gregorio per l'età matura, sino agli ultimi anni di vita terrena. I suoi versi non erano di occasione, ma nascevano di getto nei momenti di una sua particolare riflessione. Un ricordo tirava l'altro in un quadro molto ampio: genitori, parenti, amici. Ciò che più importa sono gli epitaffi che richiamano i suoi interessi di varia spiritualità. Non è da dimenticare che gli ideali monastici di Basilio avevano appassionato il Nazianzeno. Fratello di Basilio Magno fu il monaco Nauczazio. Egli viveva nel suo monastero presso il fiume Iris, nel Ponto. Da monaco che seguiva una certa ascesi, voleva col lavoro delle sue mani contribuire al sostentamento della vita della sua comunità. La pesca era il lavoro che si era scelto. Un giorno, mentre stava pescando, la rete si impigliò in uno scoglio. Con molto accanimento cercava di liberarla, ma egli scivolò nel fiume e morì.

L'epitaffio che il Nazianzeno scrisse per Nauczazio è tripartito secondo le immagini che sviluppa. La rete non catturò i pesci, ma il pescatore che, nella breve vita trascorsa in purezza di ideali, incontrò morte e grazia. Il richiamo è all'acqua battesimale, che fu la sua generazione, e all'acqua della morte, che è stata la sua fortuna celeste. Inoltre la sua morte induce alla riflessione sulla fragilità della nostra vita. I lacci della rete sono rapportati a quelli della vita e diventano come una liberazione (*PG* 1; 2; 3 = *Waltz* 156; 157; 158). Intendiamoci, non si tratta di pessimismo, ma di qualche cosa che non riusciamo a cogliere rapidamente nella poesia del Nazianzeno. Le concezioni rese dalle immagini sono rapide, e quasi come velate. Occorre coordinarle per leggerle. La sua mente è sempre rivolta al cielo e sogna il percorso per raggiungerlo. Il discorso non resta mai come mozzato, ma presenta tutti i presupposti della sua completezza.

L'epitaffio che pure merita attenzione è quello per Emelia. Essa fu la madre di Basilio Magno, di Nauczazio, di Gregorio di Nissa, di Pietro di Sebaste e di un monaco di cui non si conosce il nome, cioè di cinque maschi e di altrettante femmine, tra cui Teosebia e Macrina. Li educò con grande amore e cura applicando una esegesi biblica pratica, incisiva per la vita quotidiana: tre furono sacerdoti illustri e gli altri formavano una schiera di angeli. Gregorio era

stupito, se la proclama *pio sangue di Cristo*. Questa la sua radice. Era il premio della sua pietà come pure l'onore dei figli per i quali aveva avuto una grande tenerezza (PG 54 = Waltz 161-162).

Il Nazianzeno con l'epitaffio compone un mosaico le cui tessere sono di vario colore. In genere l'epigrafia non trascura le relazioni di parentela, che sono di grande delicatezza. Una madre dice che il figlio defunto onorò i fratelli col consiglio e con la pietà.¹⁰ Il giovane Massimo fu un dolce amico per i fratelli.¹¹ Trebuisio dedica la tomba al fratello sempre dolcissimo e amatissimo.¹² Lo Janssens ha dedicato molte pagine sul fedele defunto, in relazione all'ambito della famiglia, della società e della chiesa.¹³

Il Nazianzeno al fratello Cesario dedica una serie di epitaffi. Cesario ad Alessandria, oltre le discipline di geometria e di astronomia, approfondì in particolare la medicina. Divenuto medico famoso fu chiamato alla corte dell'imperatore Costanzo e vi rimase anche con Giuliano. L'imperatore Gioviano lo nominò questore della Bitinia ove scampò al terremoto del 368, che distrusse completamente Nicea. Fu un avvenimento che lo gettò in una profonda crisi spirituale, risolta con la decisione di abbandonare il mondo e di darsi alla vita monastica. Erano vivi ancora i genitori quando Cesario morì. Perciò una serie di considerazioni rendono la poesia appassionata.

I genitori, avvertendo di essere vicini a morire, vollero costruire la loro tomba. Ma la tomba doveva, purtroppo, servire a Cesario che era il più giovane della famiglia (PG 8 = Waltz 87). Il Nazianzeno sembra rivolgersi al padre Gregorio per dirgli che gli era toccato un figlio superiore agli altri mortali per saggezza. La tomba sta a testimoniare la sua grandissima gloria. La morte di Cesario era contro natura per i genitori, Gregorio e Nonna. Era un dolore che si aggiungeva agli altri che avevano sopportato ed essi pregano il figlio che li accolga al più presto «nella nostra tomba, ἐς ἡμέτερον τύμβον». L'epitaffio si snoda attraverso note di

¹⁰ Cf. JANSSENS, «Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma», p. 163.

¹¹ Cf. Ivi.

¹² Cf. Ivi.

¹³ Cf. Ivi, pp. 101-229.

tristezza. «Che legge è questa? τίς νόμος; quale giustizia? οἷα δίκη»; (PG 10 = Waltz 89). Forse l'invidia volle così.

A più riprese il Nazianzeno parla della dottrina del fratello e delle varie scienze da lui studiate, che tuttavia non sono valse a salvarlo dalla morte (PG 13 = Waltz 92). «Fosti inviato come archiatra alla reggia, ma dalla Bitinia ti abbiamo ricevuto cenere» (PG 14 = Waltz 93). «Sotto i miei marmi — dice la tomba — giace Cesario, che brillò come un lampo sino ai confini della terra» (PG 16 = Waltz 95). L'unico bene, che restava tra i mortali, svanì (PG 17 = Waltz 96). Da tutti onorato e vanto degli imperatori, Cesario è sceso nella tomba (PG 18 = Waltz 97). Cesario è volato come rosa dalle spine e come rugiada dalle foglie (PG 19 = Waltz 98). Nella parte finale, l'epitaffio rivolgendosi ai martiri li prega di ricevere tra le loro braccia il sangue di Gregorio e della grande Nonna (PG 20 = Waltz 99). Cesario è un fiore che la Cappadocia non più vedrà (PG 21 = Waltz 100).

Eufemio morì a vent'anni, quando metteva la prima barba (PG 30 = Waltz 123). Aveva studiato la poesia greca e latina e si era assai distinto come critico letterario e come poeta. Il Nazianzeno quando parla di «retore» sottintende molte cose che vanno dalla filologia testuale alla critica storico-letteraria. Eufemio, cioè, era un filologo raffinato che sapeva gustare la poesia.

Con il fratello Amfilochio, che aveva altre qualità pure eccellenti, i due costituivano gli astri della Cappadocia. Eufemio era vicino alle nozze, e invece di una fanciulla ebbe una tomba (PG 29 = Waltz 122). L'arte combinatoria del Nazianzeno intreccia l'epitaffio della madre Livia con quello del figlio Eufemio. Anche Amfilochio, marito di Livia, alla morte della consorte, invece della moglie bella, saggia e buona ha una misera tomba. L'ha spenta una morte improvvisa nel fiore degli anni (PG 26 = Waltz 119).

La luce di Eufemio per sapienza, bellezza e ingegno brillò per poco, e fu fugace come il chiarore del lampo. I motivi della morte prematura di Eufemio e delle sue mancate nozze hanno dato modo al Nazianzeno di insistere con una poesia dai toni molto elevati.

L'iconologia paleocristiana, per comunicare concetti radicati negli animi per lunga consuetudine e profonda presa,

ricorre alla mitologia: Orfeo, per la parola del Verbo che riesce a raddolcire l'animo umano come una musica dolce e soave; Ulisse e le sirene, perché il fedele non ascolti, tappandosi gli orecchi, il canto, che con le sue mortali note lo porta a precipizio, e continui il suo cammino; Amore e Psiche per significare l'immortalità dell'anima. Il Nazianzeno (PG 35 = Waltz 128) ricorre alle Grazie e alle Muse: alle tre divinità della leggiadria e alle nove dee protettrici delle arti. Immagina un giuramento fatto tra le Grazie e le Muse per punire la crudeltà del fato invidioso: tra gli uomini non nascerà un portento simile a Eufemio. L'epitaffio del Nazianzeno è una scelta di fiore da fiore tra aiuole varie. Non può esaurire col verso tutti i sentimenti che gli sorgono e li ferma con il concento dei vari elementi stessi: le fonti, i fiumi, i boschi, gli uccelli e le brezze apportatrici di molle sopore. C'è una velata tristezza diffusa e la natura stessa piange la morte di Eufemio, il grande dono fatto dalle Grazie alle Muse (PG 33 = Waltz 126).

6. Un epitaffio che non è facile collocare nell'ambito dei parenti, degli amici o dei fedeli distintisi per dottrina e pietà, è quello per Paolo (PG 129; manca in Waltz). Sembra il conclusivo e per questo suscettibile di tutte le supposizioni. La vena poetica del Nazianzeno è inesauribile. Può darsi che si tratti di un particolare stato d'animo che voglia ritrarre l'epitaffio ideale: una linea che lega ogni categoria di fedeli che lascia la terra. Si hanno, perciò, in questo epitaffio vari momenti, ciascuno dei quali sviluppa immagini che vanno all'infinito. È ancora da approfondire e non appare nell'edizione del Waltz.

Incomincia con una sentenza a carattere universale per il principio ammesso: incerta è la fine della vita. Ma data questa incertezza, bisogna fare molta attenzione a non viverla correndo nel disordine: ἀδῆλως è un avverbio che ha qui un preciso significato per chi cammina nel disordine e senza mèta. Dalla premessa come protasi scaturisce l'apodosi; se incerta è la fine della vita, a seguire la virtù, di là vi troverai la beatitudine. In questo mondo tutto è cenere e polvere e ogni cosa volge alla fine. La vita è naturalmente caduca, l'erba subito finisce, vana è la felicità e di nulla vi resta orma. La madre versò lacrime e lacrime sulla tomba...

«Se solo questo puoi vedere, sentirai la fatica del cuore. Di lacrime sono piene le tombe e di lamenti, senza fine, rimbombano. Se ti inchini su una tomba ti prende un forte dolore. Guarda il corpo e osserva le articolazioni: come un piccolo ramo la morte mi strappò. Schiudendo la tenebrosa dimora, mi rapì l'insaziabile Plutone e proprio me Paolo come un tenero germoglio reciso prima del tempo. La morte miete, come la falce l'erba, i giovani con tutta la loro bellezza. Se si avvicina si muore istantaneamente. Se hai fretta fermati; sei stretto dal laccio della morte. Questo mondo è di polvere, di nebbia, di tempesta e di cenere. Tutto è come una massa d'aria che vaga invano. La cavità della terra mi copre e non posso profferire parola. La morte mi ha legato la lingua e mi ha disciolto tutte le membra.

Padre, Padre, Dio mio tu che hai dato a ciascuno il respiro ed hai plasmato le mani immacolate, allontana da me l'impeto del fuoco. Ohimè! Come non potrò bruciare essendo io stato impuro? Di canna sono state le mie opere».

7. A Martiniano il Nazianzeno dedica una serie di 14 epitaffi. Non è facile precisare chi sia dei numerosi membri della *gens Martinianorum*. Il Nazianzeno ci fa sapere che fu un grande generale e governatore della Libia e della Sicilia (PG 49 = Waltz 113). È da notare che è l'unica serie di epitaffi in cui si insiste a più riprese di non violare la tomba. Forse perché era un sepolcro imponente e ricco di marmi, se l'espressione *τάφον μέγαν* non è una metafora (PG 42 = Waltz 106). Chiunque manomette la tomba di Martiniano abbia a subire il supplizio di Tantalo: un macigno incomba sulla sua testa, il fegato sia straziato dagli uccelli, un fiume di fuoco e una perpetua caligine e altri tormenti dell'Ade. Il Nazianzeno attualizza come al vivo il supplizio di Tantalo divenuto proverbiale e arrivato sino ai nostri giorni (PG 40 = Waltz 104). Mentre ai vivi sono concessi tanti beni, mari e monti e vaste distese di grano, armenti, talenti d'oro e di argento, pietre preziose e tessuti di seta, i morti non hanno che piccole e care lapidi. Per esecrare il profanatore interviene Martiniano in persona, per dirgli che dovrebbe tremare al pensiero che altri infrangerà il suo sepolcro (PG 41 = Waltz 105).

Martiniano era ritenuto un uomo giusto. Con una iperbole il Nazianzeno scrive che la Giustizia sembrava aver abbandonato per sempre gli uomini. «Tutta la terra proruppe in pianti e a chiunque la tomba di Martiniano sarà mostrata come cosa sacra» (PG 42 = Waltz 106). Perciò su di essa si

versino lacrime e non giungano mani sacrileghe a derubarla (PG 43 = Waltz 107). Al mondo c'è un gran numero di malviventi contro cui combattere. È iniquo prendersela con i morti, privandoli dei pochi marmi che hanno (PG 45 = Waltz 109). Uno degli elementi distintivi della poesia del Nazianzeno è l'accostamento sottile delle immagini che rendono vicine persone, fatti e cose da lui descritti. Sisifo fu famoso per le sue astuzie e ruberie. Ucciso da Teseo, nell'Ade, per punizione spinge verso la cima di una montagna un macigno, che incessantemente minaccia di cadergli addosso. È il macigno che dovrebbe pendere sul capo del profanatore della tomba di Martiniano (PG 46 = Waltz 110).

Martiniano, dotato di ogni virtù, fu patrono a Roma dei Cappadoci (PG 52 = Waltz 118). «Profanatori, per il rispetto del suo nome, non profanate la sua tomba» (PG 53 = Waltz 117).

8. Gregorio Nazianzeno è uno dei più nobili poeti dell'antichità cristiana; sa unire la profonda convinzione della sua fede alla conoscenza della lingua greca in tutte le sue movenze. Adatta la parola all'immagine creando un'unità tra forma e contenuto per modo da ottenere un'espressione verbale che chiarisce dal profondo ogni cosa. Nell'adesione al linguaggio mitologico si ferma, per generare nuove situazioni, all'innesto dell'immagine pagana con la *inventio* attraverso i principi evangelici.

Aggiornatissimo nelle varie tendenze culturali del tempo, coglie l'anima degli autori mediante la loro espressione verbale. Retori e grammatici che egli esalta non sono da prendere nel senso del vago che oggi loro si attribuisce col termine di «sofista», bensì negli sforzi che fanno con le ricerche di lingua procedenti all'unisono con quelle di pensiero.

Non può dimenticare l'ingegno e il metodo di Proeresio che fu ad Atene suo maestro. Nessuno poteva gareggiare con lui nell'eloquenza che scuoteva il mondo. Morto Proeresio, Atene non risplende più. I giovani che accorrevano da ogni parte ad Atene per ascoltare la sua parola, ora non più accorreranno (PG 5; manca in Waltz). Il Nazianzeno avvertendo tale vuoto si rivolge loro per esortarli a fuggire la Cecropia. Come era sua abitudine, amava ornare i versi dell'epitaffio. Cecropia era la rocca di Atene che prendeva il nome da Cecrope che ne fu il fondatore.

Proeresio era un cappadoce di origine armena che, mediante lo studio e la sua perspicacia, si impose alla cultura del suo tempo. Ne parla Eunapio.¹⁴ Il Nazianzeno gli era legato perché lo stimava e gli dedica l'epitaffio di cui si è parlato.

Il Nazianzeno rimane affezionato, per averli frequentati per motivi di scuola, agli uomini in cui ha riscontrato doti particolari di dottrina e di eloquio. Come per Proeresio, così per Tespesio. La morte di Tespesio lo lascia attonito per la fama che si era acquistato con i grandi meriti (PG 4; manca in Waltz).

Ogni epitaffio è da approfondire nei suoi legami o espliciti come quelli già visti o appena accennati. È il caso di Basso, padre di Carterio. Poco si sa di lui; nacque in Cappadocia e morì lontano dalla patria, ucciso da una banda di ladri (PG 110 = Waltz 147). Seguiva con molta fedeltà gli insegnamenti del Cristo e rimase famoso per pietà e dottrina. Aveva operato moltissimo, rivolgendosi con tutta l'anima al Verbo incarnato. Il Nazianzeno gli era assai devoto e il suo ricordo sarà imperituro (PG 111 = Waltz 148); se pure sarà racchiuso nella tomba col padre, sarà unito a Basso e a Carterio per sempre. Carterio, invero, aveva guidato la sua giovinezza rimanendo il timone della sua vita. Ora è stato chiamato dal coro celeste a cantare inni di lode, e il Nazianzeno vuole che non dimentichi l'antico allievo (PG 115; 116 = Waltz 142; 143; 144). Invocando quel grande maestro di virtù che fu Carterio, si ha in lui una grande difesa per la croce che leva in alto (PG 118 = Waltz 146). Carterio sopra ogni cosa amava Cristo.

Un altro personaggio al quale si sentiva spiritualmente legato era Elladio che aveva gli occhi rivolti al cielo e per nulla si preoccupava della terra (PG 37 = Waltz 151). Abbracciò, infine, la vita monastica. Volò presto in cielo, mentre in terra suo fratello Eulalio onora le ceneri. Ha vissuto poco sulla terra, ma il più della vita l'ha in cielo (PG 39 = Waltz 153). Era un giovane grande per Cristo e d'ingegno facendo (PG 38 = Waltz 152).

La stima che aveva del sacerdozio ministeriale si manife-

¹⁴ EUN. *Vit. sophist.* X,1-8 (ed. I. GIANGRANDE, Romae 1956, pp. 63-79).

sta quando parla di quelli che l'avevano scelto. Preso dai valori della testimonianza di vita li esorta, per aver fatto degnamente le sacre offerte. Come per Giorgio fratello di Basilissa (PG 122 = Waltz 154), così per Eufrassio (PG 128 = Waltz 155) e particolarmente per Nicomede troppo presto chiamato dalla Trinità (PG 113 = Waltz 140) a unirsi al coro celeste (PG 112 = Waltz 139). Chiudo con l'epitaffio su Marcrina, che nella sua *brevitas* dice più cose di quello che non dica. Era un personaggio assai noto e la sua gloria era sulla bocca di tutti (PG 120 = Waltz 163). Ne richiama in cinque versi i momenti caratterizzanti: lo splendore della sua verginità; la lezione della madre Emmelia per essersi dedicata interamente all'educazione dei fratelli, tra i quali Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa; la vita monastica nel suo ascetismo.

9. Ho cercato di penetrare la poesia epitaffica del Nazianzeno, leggendola attraverso la sua anima. Trascurando *il troppo e 'l vano* di questi epitaffi, si è voluto seguire una linea ideale. Non mi sono dilungato a sottolineare gli elementi che al Nazianzeno stesso sembravano di scarso rilievo. Questioni di erudizione superflua l'avrebbero urtato. Egli, invero, preferisce, dopo aver detto con *brevitas* l'essenziale, il silenzio, compagno indivisibile della contemplazione. Egli vorrebbe quasi scomparire, per dare spazio alla nostra unione con lo Spirito Santo e quindi con il Padre e con il Verbo incarnato. È il suo metodo teologico, quello di aprire davanti i grandi misteri e di lasciar riflettere. Il Nazianzeno non definisce e non assiomatizza, dice cose reali che possiamo solo avvertire nei richiami del nostro profondo, senza i quali la sua poesia non parla. Sensibile alle aspirazioni dei fedeli nella sopravvivenza oltretombale, le soffre e le alimenta. Per lui, Cristo è risorto e noi pure risorgiamo, senza rispondere alle domande del come, del dove e quando. Egli collega il problema della risurrezione dei nostri corpi al principio di energia ognora presente alla sua intelligenza. Qui la sua presa per comunicare quanto di più alto e nobile all'uomo che punti alla meta finale.

Il Nazianzeno è molto concentrato, come teologo e come poeta. La sua linea è sempre unitaria e non si incrina. Nell'epitaffio sembra che voglia dire a tutti: «State certi, ognuno sarà, nell'al di là, quello che si è portato del suo

intimo dalla vita terrena. È la grande energia, la vera risultante di tutta la nostra persona che nella sua fede, nei suoi intenti e nelle sue tensioni sopravviverà».

III

L'UMANITÀ DI CRISTO IN GREGORIO NAZIANZENO

ALDO CERESA-GASTALDO

«In quel tempo ebbe luogo a Gerusalemme la festa della Dedicazione. Era d'inverno e Gesù passeggiava nel tempio sotto il portico di Salomone. I giudei allora gli si fecero attorno e gli chiesero: "Fino a quando terrai sospeso il nostro animo? Se tu sei il Cristo, diccelo apertamente". Gesù rispose loro: "Ve l'ho già detto e non vi credete: le opere che compio nel nome del Padre mio, sono queste che testimoniano di me, ma voi non credete, perché non siete delle mie pecore...". I Giudei afferrarono di nuovo delle pietre per lapidarlo. Gesù disse loro: "Vi ho mostrato molte opere buone da parte del Padre: per quale di queste opere mi lapidate?" I Giudei gli risposero: "Non ti lapidiamo per una buona opera, ma per la bestemmia e perché tu, che sei uomo, ti fai Dio"» (Gv 10,22-26; 31-33).¹

Anche se non giustificabile, è tuttavia comprensibile la reazione dei giudei di fronte all'inaudita rivelazione di Gesù: egli come uomo osava infrangere la secolare concezione dell'assoluta unicità, trascendenza e ineffabilità di Dio!

Leggendo i *Discorsi* di Gregorio Nazianzeno, si avverte continuamente quanto grande sia in lui il rispetto di fronte al mistero divino.

«Io sono preso da un brivido nella lingua e nella mente e nel pensiero allorquando mi accingo a parlare di Dio, e mi augurerei che fosse presente anche in voi questa disposizione d'animo lodevole e beata»: così egli afferma nel *Discorso* 39,11, pronunciato tra il 379-380 o, secondo altri, tra il 380-381, quando egli era già vescovo di Costantinopoli.²

¹ Ho tradotto dalla 26ª edizione NESTLE - ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1987.

² Ho riportato la versione di C. MORESCHINI, *Gregorio Nazianzeno. Omelie sulla Natività*, Roma 1983, p. 79.

E nel *Discorso* 38,7 dello stesso periodo:

«Dio era sempre, è e sarà — o meglio, è sempre. L'“era” e il “sarà” infatti costituiscono dei frammenti del tempo, che scorre in rapporto a noi, e della natura transeunte, mentre Dio è sempre, e proprio questo è il nome che Egli dà a se stesso, quando risponde a Mosè sulla montagna (Es 3,14). Dio infatti racchiude e possiede in Sé tutto quanto l'essere che non ha avuto inizio e non è destinato a finire, un mare di essere (se così si può dire) infinito e illimitato, che oltrepassa ogni pensiero relativo al tempo e alla natura».³

Il Nazianzeno ha un' fede profonda nella divinità di Gesù e spesso la testimonia, ponendola a confronto con la sua umanità, come ad esempio nel *Discorso* 29,19, il terzo dei cinque detti «teologici», composto probabilmente nel 380:

«Quest'essere che tu ora disprezzi, vi fu un tempo che era al di sopra di te: quello che ora è uomo fu anche un essere non composto. Orbene, quello che era rimase, mentre assunse quello che non era. All'inizio era senza causa: quale è infatti la causa di Dio? Ma successivamente ebbe origine da una causa, e questa causa fu il voler salvare proprio te che l'oltraggi, che proprio per questo disprezzi la natura divina del Figlio, perché accettò di prendere su di sé la tua grossolanità carnale (τὴν σὴν παχύτητα κατέδέξατο)... Egli fu generato, sì, ma era già stato generato prima; nacque da una donna, ma ella era una vergine. Il primo aspetto è umano, il secondo è divino. Fu privo di padre da un lato, ma fu anche privo di madre dall'altro: ma tutto quanto il risultato ne costituisce la natura divina».⁴

Tuttavia a un attento esame dei vari passi in cui il Nazianzeno parla dell'umanità di Cristo mi pare che, se indubbiamente si constata una convinta e sicura affermazione di essa, non altrettanto si possa parlare di una sua piena valutazione, come rivela esplicitamente la sua interpretazione di Gv 1,14 nella *Prima lettera a Cledonio* 60-62, composta nella seconda metà del 382:

³ Ivi, pp. 48-49.

⁴ Secondo la versione di C. MORESCHINI, *Gregorio Nazianzeno. I cinque discorsi teologici*, Roma 1986, p. 122; il testo greco è quello dell'edizione di P. GALAY — M. JOURJON, in *Sources Chrétiennes* 250, Paris 1978, *ad. loc.* Analoghe osservazioni compaiono nel *Discorso* 30,21 (versione cit., pp. 156-159) e, tra le *Poesie*, in quella dedicata *Al Figlio* (II,1,2, versione cit., pp. 236-237).

«L'amore di Dio nei nostri confronti non poteva manifestarsi in altro modo se non ricordando la carne e dicendo che egli per amor nostro discese in terra, discese, anzi, fino all'elemento peggiore (μέχρ' τοῦ χείρονος). Ogni persona di buon senso infatti ammetterà che la carne è di minor pregio dell'anima (ψυχῆς εὐτελέστερον). Orbene l'espressione: "Il Logos divenne carne" mi sembra che significhi la stessa cosa di quando si dice che egli è divenuto peccato e maledizione (cf. Rm 8,3 e 2Cor 5,21). Non nel senso che il Signore si sia trasformato in peccato e maledizione – come sarebbe possibile? – ma nel senso che, accettando il peccato e la maledizione, assunse su di sé i nostri peccati e le nostre infermità».⁵

La svalutazione del corpo risale alla persistente presenza nella cultura filosofica del IV secolo di quella κοινὴ di origine platonico-stoica che ha spesso condizionato il pensiero patristico.⁶

Nel *Discorso* 40,2 il Nazianzeno afferma:

«La Scrittura conosce tre tipi di generazione: quella che proviene dai corpi, quella che proviene dal battesimo e quella che proviene dalla risurrezione. Di queste la prima è opera della notte e della schiavitù e della passione; l'altra è opera del giorno, della libertà ed è liberatrice delle passioni...; l'ultima è più spaventosa e più breve, e in breve tempo conduce tutto quello che è stato plasmato da Dio a porsi presso a Colui che lo ha plasmato».⁷

Gregorio mostra così ancora una volta come la sua concezione antropologica sia contrassegnata da un'impronta dualistica di derivazione non certo biblica.⁸

All'inferiorità del corpo rispetto all'anima fa riscontro quella della natura umana rispetto alla natura divina, e tale

⁵ Secondo la versione citata del MORESCHINI, pp. 213-214, mentre il testo greco è dell'edizione di P. GALLAY – M. JOURJON, in *Sources Chrétiennes* 208, Paris 1974, *ad. loc.*

⁶ Cf. in merito C. MORESCHINI, «Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno», in *Annali Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie III, 4(1974), specialmente p. 1351; cf. inoltre i numerosi testi citati da T. ŠPIDLÍK, *Gregoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Roma 1971, pp. 27-29.

⁷ Secondo la versione del MORESCHINI, *Omellie sulla Natività*, pp. 95-96; il testo greco in MIGNE, PG 36, coll. 360-361.

⁸ Cf. A.S. ELLVERSZON, *The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianz*, Uppsala 1981; B. WYSS, «Gregor II (Gregor von Nazianz)», in *Reallexikon für Antike und Christentum* 12, Stuttgart 1983, coll. 819ss.; P. GALLAY, «La Bible dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze le Théologien», in *Bible de tous les temps. Le monde grec ancien et la Bible* 1, a cura di C. MONDÉSERT, Paris 1984, pp. 313-335.

convinzione contraddistingue la cristologia del Nazianzeno, preoccupato soprattutto di difendere contro l'arianesimo la piena divinità di Cristo.

Ma questa difesa ha portato a una concezione dell'umanità di Gesù quasi completamente priva dell'elemento «personale», come ha giustamente rilevato il Grillmeier a proposito della cristologia dei Padri cappadoci.⁹

Sotto questo riguardo gli aspetti più realistici dell'umanità di Cristo come il dormire, l'aver fame, l'essere stanco..., e quelli più drammatici della sua passione come lo scoraggiarsi, l'agonia, il sudare sangue, il supplicare... vengono posti tra le «manifestazioni più umili» (τὰ δὲ ταπεινότερα) e «gli aspetti più meschini» (τὸ... σαρκικὸν καὶ χαμαιπετές) soltanto perché subordinati al corpo e alle sue passioni.¹⁰

Nella successiva speculazione cristologica sarà merito soprattutto di Massimo Confessore, nel VII secolo, riprendere e approfondire questi passi «ambigui» del Nazianzeno (è significativo che in latino si intitoli proprio *Ambiguorum liber* una delle sue opere più importanti) e, partendo dalla rivalutazione del concetto di πάθος («passione»), ritenuta pienamente positiva perché corrispondente alla natura e libera dalla colpa, Massimo giungerà ad affermare la perfetta umanità di Cristo mediante l'azione della sua volontà umana, quale si mostra nella dolorosa esperienza del Getsemani, in pieno accordo con la sua volontà divina.¹¹

I limiti della cristologia del Nazianzeno sono una prova evidente della estrema difficoltà che si presenta alla mente umana nel voler indagare sulla essenza di Dio.

Proprio per questo, se da una parte non mi paiono accettabili le conclusioni dei recenti studi del Dörrie e della De Vogel che minimizzano la dimensione del «platonismo

⁹ In *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, Brescia 1982, I, parte II, pp. 694-708; cf. inoltre M. SERENTHÀ, «Cristologia patristica: per una precisazione dell'attuale "status quaestionis"», in *La Scuola Cattolica* 106(1978), pp. 3-36.

¹⁰ Cf. ad esempio *Discorso* 29,18 (versione MORESCHINI, cit., p. 121); *Discorso* 30,16 (ivi, p. 149); *Seconda lettera a Cledonio* (ivi, pp. 223-224).

¹¹ Cf. in particolare il breve *Opuscolo* 6 che commenta Mt 26,39 partendo dall'esplicita citazione del *Discorso* 30,12 del Nazianzeno; oltre alla versione del MORESCHINI, pp. 143-144, mi permetto di rinviare alla mia traduzione del trattato in *Massimo il Confessore. Meditazioni sull'agonia di Gesù*, Roma 1985, pp. 17-19; cf. pure ŠPIDLÍK, *Grégoire de Nazianze*, p. 63.

cristiano» del Nazianzeno e sostengono invece il suo pieno accordo con il messaggio biblico,¹² d'altra parte mi pare eccessivo, e anche ingiusto, sostenere, come fece un tempo Adolf von Harnack, una «ellenizzazione acuta» del pensiero patristico, in particolare di quello dei Cappadoci.¹³

Già F. Rudasso nella sua indagine sulla *Figura di Cristo in S. Gregorio Nazianzeno*,¹⁴ basata soprattutto sulla sua opera poetica, aveva esaurientemente mostrato la profonda pietà del Nazianzeno non solo per la divinità ma, sia pure in misura minore, anche per l'umanità di Cristo, realtà a lui sempre presente e fonte di serenità e fiducia nelle avversità della vita.

La novità di Gesù di Nazaret e del suo messaggio si rivela proprio nelle forme più varie con cui essa viene accolta dalla mente e soprattutto dal cuore dei suoi più antichi testimoni, dal Nuovo Testamento agli scritti patristici.

Volendo sintetizzare i risultati di questa mia indagine sull'umanità di Cristo in Gregorio Nazianzeno, estenderei anche al suo pensiero quanto C. Moreschini affermava recentemente sul complesso tema del monoteismo in età imperiale: «La fede in un dio unico, trascendente, eppure provvidenziale..., simbolo e modello ideale per l'uomo... è un tratto caratteristico della cultura pagana e cristiana dei secoli II e III, fino all'epoca di Costantino... Ma, nonostante lo sforzo che spinge il pagano a caratterizzare nel modo più elevato possibile la sua divinità, troppe cose mancano al platonismo e al ciceronanesimo dell'età imperiale per poter giungere a un effettivo accordo con il cristianesimo: lo scandalo dell'incarnazione e della morte di Dio, che s. Paolo, nella sua profondissima intelligenza, aveva visto per primo, costituiscono l'ostacolo insormontabile e impediscono al platonico di compiere il passo decisivo verso il cristianesimo, e

¹² Cf. H. DÖRRIE, «Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die "Griechische Weisheit" (=den Platonismus) dar?», in *Theologie und Philosophie* 56(1981), p. 46; C.J. DE VOGEL, «Platonism and Christianity: a Mere Antagonism or a Profound Common Ground?», in *Vigiliae Christianae* 39(1985), p. 55.

¹³ Sul complesso problema cf. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, L'Aquila 1984.

¹⁴ In *Biblioteca Carmelitica*, II, 8, Roma 1968.

al cristiano di liberarsi da ogni sospetto nei confronti del platonismo». ¹⁵

Occorrerà dunque sempre ritornare, oltre le pur importanti riflessioni patristiche, al tragico realismo dello «scandalo e della stoltezza di Gesù», «il Messia crocifisso» (Χριστὸν ἐσταυρωμένον) che insieme è pure, altrettanto realisticamente, «potenza e sapienza di Dio», secondo la stupenda affermazione di 1Cor 1,23-24. ¹⁶

¹⁵ «Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale», in *Platonismus und Christentum. Festschrift H. Dörrie*, edd. H.-D. BLUME – F. MANN, Münster ²1985, pp. 160-161.

¹⁶ Sotto questo punto di vista sono estremamente suggestive e importanti le osservazioni di M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988, in special modo la parte I, pp. 31-129.

IV

LA «VERITÀ» IN GREGORIO NAZIANZENO: CONCETTO E IMPORTANZA

FRANCESCO TRISOGLIO

Nei suoi due trattati più solennemente programmatici Platone parlò in modo apodittico della verità:¹ «Si potrebbe forse trovare qualcosa che della verità sia più imparentato con la sapienza?» (*Rsp.* VI,485c) e: «La verità è capofila di tutti i beni per gli dei, di tutti i beni per gli uomini; ne partecipi subito fin dall'inizio colui che si propone di raggiungere in pieno la felicità» (*Leg.* V,730c). Sapienza-benefelicità: parole vertici che sintetizzano gli aspetti più alti e più essenziali dell'umanità, e che sono connesse e sostenute dalla verità, la quale ne costituisce il substrato.

Aristotele proclamò: «La filosofia è la scienza della verità» (*Metaph.* I,993B 20) e Crisippo gli fece eco: «È sapiente chi possiede la verità» (*Stoic. Vet. Fragm.* II, n. 132, p. 42, 33 Arnim), incentrando su questo tema l'attività più nobile dell'uomo, quella speculazione che fondò in larga parte la grandezza e l'orgoglio del genio greco.

Filone la definì «il possesso più importante» (*Ebriet.* 70) e «il possesso più sacro» (*Omnis probus liber* 158); la considerò come luce (*Deus immutabilis* 99) e come «la luce più splendida» che esista (*Legum Alleg.* III,45); la giudicò «seguace di Dio» (*Vita Mos.* II [III] 177) e menzionò «uno spi-

¹ La bibliografia su questo concetto nella filosofia antica è assai abbondante e ne testimonia il rilievo. Per succinti elenchi nel mondo classico e cristiano vedi H. FLASCHE — U. WAWRINEK, «Materialien zur Begriffsgeschichte. Eine Bibliographie deutscher Hochschulschriften von 1900-1955», in *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. V, Bonn 1960, nn. 8838-49, p. 598; H.J. SIEBEN, *Voces*, Berlin-New York 1980, pp. 28-29.

rito divino che conduce sicuramente alla verità» (ivi 265): la verità gli apparve un valore che risplende e arricchisce tanto l'uomo da avviarlo a Dio. Era ciò che motiva e dà saldezza all'esistenza; pur essendoci anche altre cose preziose, la verità era quella che tutte le garantisce e supporta.

Plotino sebbene accennasse solo fuggevolmente alla verità, la esaltò come «mamma e nutrice, sostanza e cibo degli dei» (*Enn.* V,4,24, trad. di V. Cilento, Bari 1949, vol. III,1, p. 94), dove l'intensità concettuale sembra fervere di un impulso ditirambico.²

A sua volta s. Agostino, il quale, sebbene complessivamente superiore, fu probabilmente nell'Occidente latino lo spirito più fraternamente congeniale con Gregorio, incise in una delle sue abituali potenti meditazioni: *Veritas incommutabilis est. Veritas panis est, mentes reficit nec deficit; mutat vescentem, non ipsa in vescentem mutatur. Ipsa est Veritas Verbum Dei, Deus apud Deum unigenitus Filius* (*In Ioan. Ev. tract.* XLI, in *CC XXXVI*, p. 357,17-20). Con la sua solita brachilogia vibrante lancia bagliori: lo stile fremente sotto la tensione del pensiero e l'ardore dell'anima. La verità sovrasta la fatiscante inconsistenza del tempo, penetra nell'anima, la rinvigorisce, l'assimila, la porta a Dio, di cui si rivela ipostasi, sublimandosi fino ad essere persona trinitaria. La teologia si fa lirica e l'anima adora: la verità è un autentico contatto interpretativo con il reale che scende fino al nostro livello e s'innalza fino a Dio.

² Per una panoramica sulle interpretazioni semantiche di ἀλήθεια e dei termini correlativi nell'antichità classica, con indicazioni bibliografiche, vedi P. DE FIDIO, «'Αλήθεια dal mito alla ragione», in *La Parola del Passato* 127(1969), pp. 308-320. T. KRISCHER, «Ἔτυμος und ἀληθής», in *Philologus* 109(1965), pp. 161-174, prima prospetta la discussione che ha portato all'attuale consenso sulla derivazione di ἀληθής da λανθάνω (pp. 161-164), poi, in un confronto con ἔτυμος (pp. 164-167), specifica che ἀληθής è ciò che si è constatato di persona, in una conoscenza esatta tutelata da lapsus, mentre in ἔτυμος non importa donde il parlante abbia attinto la sua informazione, potendosi anche basare su supposizioni; osserva quindi (pp. 171-172), che ἔτυμος nel decorso del tempo venne sempre più sostituito da ἀληθής, anche se attraverso un processo lento e oscillante, per cui ἔτυμος finì con lo sparire più o meno completamente nella prosa attica, mentre nei tragici occorre ancora occasionalmente accanto ad ἀληθής. R. BULTMANN, s.v., in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, G. KITTEL — G. FRIEDRICH, ed. it. F. MONTAGNINI — G. SCARPAT, Paideia, Brescia 1965, I, col. 641, dopo aver asserito che, nel suo significato originario, l'ἀλήθεια «è la realtà di fatto completa o effettiva» continua: «Come nel linguaggio giuridico l'ἀλήθεια è la verità di fatto che dev'essere appurata al di sopra delle varie e contrastanti opinioni, così per lo storiografo essa è, di contro al mito, la realtà storica e per il filosofo coincide con l'essere reale».

Gregorio³ s'inserisce in una copiosa tradizione di culto per la verità: anche per lui essa fu fulcro intellettuale e spirituale: anch'egli scorre con la più vivida perspicuità che la verità è il punto di riferimento ineliminabile dell'intelligenza: è l'impronta di Dio nell'animo dell'uomo e nel mondo delle cose.

1. Accezione assoluta e intellettuale

Quando in *Carm.* II,1,11,869, col. 1089, p. 96 Jungck, Gregorio ricorda che un sapiente disse che ciò che domina il mondo è la verità, intende il concetto in un'assolutezza che coglie tutti gli aspetti d'ogni possibile definizione, riassumendo tutta l'ampiezza del termine. Nella medesima area concettuale ci troviamo quando dichiara che la filosofia profana «scherza con le ombre della verità» (*Or.* 25, p. 164,19) e le oppone quella cristiana che, «terra terra per quanto mostra all'esterno, è però alta per quanto nasconde all'interno e conduce a Dio» (linn. 20-22): di entrambe egli considera la portata integrale, anche se per entrambe scende a un'azione specifica. Così affermando in *Or.* 28,21, p. 142,6-8 che noi, sia con i sensi che senza di essi, «non siamo in grado, quando ci mettiamo in contatto con le nude cose mediante la nostra nuda intelligenza, di accostarci con qualche successo alla verità» supera il rapporto con gli oggetti sollevandosi in un orizzonte senza confini. Identica pienezza, ma con un più energico vigore, la menzione della verità riveste quando, nel riassumere allegoricamente la salita di Mosè sul Sinai e le relative prescrizioni divine, proclama che gli eretici ne debbono stare discosti per evitare di venire da essa lapidati (*Or.* 40,45, p. 304,8-9).

Il concetto non è collegato a nessun contenuto particolare: il rischio di disperdersi nell'astrattezza è evitato da una

³ Le citazioni di Gregorio si intendono fatte: a) per le orazioni, in parte sui volumi finora usciti nelle SC 247 (*Or.* 1-3); 309 (4-5); 270 (20-23); 284 (24-26); 250 (27-31); 318 (32-37); 358 (38-41), e, per l'altra parte, sulla PG, voll. XXXV-XXXVI; b) per le lettere, sull'edizione curata da P. GALLAY, nella Collection des Universités de France; per le lettere teologiche (101; 102; 202) nel vol. 208 delle SC; c) per i carmi sulla PG, vol. XXXVII; per il *Carm.* II,1,11 sull'ed. critica di C. JUNGCK.

potente concentrazione; il riferimento è sganciato dalla contingenza senza perdere di concretezza, recuperata da un'austosa sublimità interiore. È quanto si riscontra ancor più nettamente in *Ep.* 58,11, dove asserisce che «la verità non risiede tanto nel suono delle parole quanto nel concetto»: la formulazione suona globale e quindi la verità è qualunque pensiero che corrisponda alla realtà, sia pratica che teorica, sebbene l'idea dominante nel passo, che è la divinità dello Spirito Santo, finisca per imbibire d'una particolare accezione l'enunciato generale.

Anche in *Or.* 28,3, p. 104,1 quella verità ricercata si colora dell'atmosfera in cui viene immessa: la conoscenza di Dio, raggiunta attraverso una salita di avvicinamento che è distacco dalle cose terrestri, è un assoluto che a noi è accessibile solo relativamente. In un'analogia tendenza, da un senso ampio, che abbraccia tutta quanta l'area del concetto, la verità viene a restringersi a quella teologica, che è poi quella trinitaria e in particolare quella che concerne lo Spirito Santo, quando Gregorio si colloca al fianco di Basilio per combattere insieme: «Chi non sarà pienamente disposto a parlare ed a lottare per la verità ai tuoi ordini ed in tua compagnia?» (*Ep.* 59,4). L'indeterminatezza viene corretta dalla situazione e così mantiene una solennità all'impegno che suona riguardosa verso di lui. In quel momento psicologicamente assai delicato il consenso senza nessun limite cautelativo esprime una rinnovata apertura di credito verso Basilio: ne innalza il magistero. Anche sul terreno più sacro e meno rinnegabile Gregorio riconferma la sua completa adesione. L'appello alla verità, così nuda, crea l'atmosfera religiosa di un giuramento.

È un riconoscimento: su scala enormemente più alta lo ripeterà al Verbo: infatti in *Carm.* II,1,25,1, col. 1285 egli lo invoca, unendogli l'appellativo di «Verità», germinato dal contrasto di avergli mentito quando gli aveva promesso di vivere una giornata piena di virtù, mentre non aveva poi mantenuto la parola. È un contrasto dialettico che flette a esame di coscienza: constata un'inadempienza che non è episodio, ma labilità spirituale. È un atto d'umiltà, che segna l'immensa distanza tra la povera creatura che si lascia travolgere nella menzogna e il Verbo che è Verità: l'antinomia contiene implicita una supplica che si protende al supe-

ramento. Il Verbo non è soltanto persona, è anche essenza: il contrasto risulta più radicale, la preghiera più accorata e la sommissione più profonda.

La valenza dialettica, qui assai sfumata, affiora talora in un'esclusività che si avvicina ad essere o è, effettivamente, totale. Così, di fronte all'abituale contorsionismo logico degli eunomiani, ne respinge i dilemmi: «Se ti sembra inevitabile che una delle due alternative costituisca la verità (ἀληθεύειν) in ogni caso, eccoti da parte mia una piccola domanda» (*Or.* 29,9, p. 194,17-19) e gli oppone un contro dilemma imbarazzante. Il senso di «esatta interpretazione della realtà» si offusca dinanzi al netto prevalere di una posizione discettatrice: la sostanza del dibattere momentaneamente si ritrae, per lasciar posto a una tecnologia che è un elegante gioco di scherma: qui, oltre alla precisione dei colpi, è già efficace lo stile delle mosse. La controversia non diventa fine a se stessa, perché resta saldamente radicata nella teologia, ma serve la teologia emergendo da sola: la teologia non si svilisce da oggetto a occasione, ma si difende ricorrendo a principi generali: prende ad alleato un incontrovertibile meccanismo razionale valido in tutti i campi.

Appena dopo (linn. 24-26), pur restando sempre concettualmente ancorato al tema trinitario, sembra formalmente disimpegnarsene per disporre in piena libertà delle proprie risorse. Qui la verità viene contrapposta al falso su di un puro piano di dibattito logico: l'argomentazione si fa estremamente serrata, «vero» e «falso» si urtano in scontri immediati senza diaframmi; sono due concetti nella loro integralità e nella loro nudità; non hanno nessun riferimento a qualcosa: sono puri poli dialettici; rendono un qualunque tipo di contrasti inconciliabili; servono a evidenziare un'assurdità.

Un atteggiamento del genere è assunto nell'*Ep.* 202,20, dove Gregorio ammonisce che non è conforme alla natura delle cose che due dottrine contrarie sullo stesso argomento siano «vere»: anche qui abbiamo un valore assoluto, sebbene sullo sfondo immediato si stagli la verità teologica. «Vere» nel presente contesto significa: «interpretino la realtà con perfetto rigore logico», «abbiano un fondamento obiettivo immune da deviazioni».

«Sottratto a sviamenti», «sicuro», è anche il λόγος ἄτροπος, con cui in *Carm.* II,2,7,137, col. 1561 Gregorio prova a Nemesio l'insostenibilità degli allegorismi mitologici: è una dimostrazione «che non si può rivolgere da altra parte» un'argomentazione credibile, introdotta a sostenere la giustezza d'una sua affermazione.

Sul negativo si mantiene ancora con ἀψευδία di cui dà, in un'aridità notevolmente pedestre, la definizione semantica con «è dire le cose come sono» (*Carm.* I,2,34,146, col. 956): si limita a negare l'antagonista: di tutte le negazioni il vocabolo ha l'evasiva incertezza di confine ma anche una notevole vigoria: non segna il massimo, ma precisa con energia il minimo.

È sostanzialmente quanto dichiara in *Carm.* I,2,24,214, col. 805, quando asserisce che l'Antico Testamento «non impedisce il giuramento, ma ricerca la verità»: qui vale «veridicità», in quanto opposto di menzogna; è sincerità nelle parole e schiettezza nei rapporti sociali.

La schiettezza nel ritrarre e riferire la realtà delle cose si riscontra con particolare rilievo in *Carm.* I,2,29,95, col. 891: mentre costruisce il procedimento d'una donna che s'avvia all'adulterio, s'interrompe in una maliziosamente pudica preterizione per poi aggiungere: «Questo lo dirò come avviene realmente (ἀποκέρως)» ed è che gli scherzi di una donna con i giovani hanno sempre il pungiglione: la verità è proclamata in rapporto alla gravità del comportamento. Siamo alla risolutezza d'una denuncia, alla franchezza nello smascherare una malizia coperta: c'è la meditata responsabilità di chi introduce un'accusa.

In *Ep.* 79,9 «vero» è la sincerità di un'affermazione; non concerne né il dogma né la verità metafisica; si oppone a «giustificazioni false e artefatte»; è l'ammettere quale sia stato davvero il sentimento che ha spinto a comportarsi in un certo modo. Quando scrive al sofista Stagirio, rimproverandogli la sua fiacchezza dinanzi alle sofferenze, coonestà quasi tacitamente la sua audacia di inserirsi nella vita morale altrui dicendo: «Bisogna scrivere la verità, soprattutto a un amico» (*Ep.* 165,1) ed equivale a «parlare con franchezza», «enunciare senza infingimenti quello che si pensa».

2. Nozione di realtà effettiva

È un'accezione notevolmente diffusa.⁴ A Giuliano oppone polemicamente l'amorevolezza con cui i cristiani replicano a insulti e calunnie: «Non sono tanto le diffamazioni che ci recano danno, quanto la verità» (*Or.* 4,124, p. 292,3): pensa alla realtà della situazione morale, all'effettiva consistenza dei fatti; si afferma una saldezza, che è razionalità, forza, nobiltà: i cristiani puntano ai valori autentici.⁵ La concretezza cresce ancora di un certo grado quando Gregorio prospetta il momento in cui la figlia di Veriano, liberata dalla soggezione del padre che la spingeva al divorzio, avrebbe potuto «dire con tutta schiettezza la verità» (*Ep.* 145,6), cioè esprimere con sincerità il proprio pensiero: è la proiezione della propria anima nella piena trasparenza dei sentimenti in situazioni specifiche della vita. Parallela è la situazione della vergine Alipiana, la quale, interrogata da Gregorio, per incarico del vescovo Eulalio, sulla sua intenzione di consacrarsi alla vita religiosa «proclamò con franchezza e nettezza la verità» (*Ep.* 158,1), confermando che quella era effettivamente la sua scelta: rileva una piena trasparenza delle parole.

A Vitaliano dichiara che non va alle nozze di Olimpiade, non perché sia pigro, come potrebbe sospettare, ma perché è malato, «questa è l'affermazione vera» (*Ep.* 194,1). È la situazione effettiva, che, in altro campo, mette dinanzi agli occhi del monaco Eudocio, il quale con una certa avventatezza aveva accusato Sacerdote: «Ascolta la verità» (*Ep.* 217,2): cioè come si sono realmente svolte le cose, una genuina ricostruzione della vicenda, nell'ambito delle normali beghe della vita. A Elladio, metropolita di Cesarea,

⁴ W. LUTHER, «Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit. Ein Beitrag zur Erforschung des Zusammenhangs von Sprache und philosophischen Denken», in *Archiv für Begriffsgeschichte*, X, Bonn 1966, pp. 1-240 conclude che, fin dall'inizio della speculazione greca, si è operata una fusione di verità e di realtà.

⁵ La medesima opposizione ritorna nell'*Ep.* 183,10, dove esorta un vescovo a non credere alle dicerie malevole e alle calunnie, considerandole più valide della verità. Sul valore della realtà si innalza il senso di dignità di chi evita l'inettitudine dell'inganno e, più alto ancora, quello di una nobiltà spirituale che non s'impiglia in meschine volgarità. Al di là della contingenza si apre una prospettiva più ampia.

che doveva giudicare il dissenso e la fondatezza delle imputazioni, invia Sacerdote, perché «lo informi con verità sotto tutti gli aspetti» della questione (*Ep.* 220,4): gli promette un'esposizione obiettiva. Serpeggia una perspicua venatura di rincrescimento e di disagio, che s'aggrava a una risolutezza amara, quando, a proposito dei guai che i concili apportano e al loro deplorabile livello morale, afferma che esporrà le cose come stanno, senza per nulla velarle o edulcorarle (*Ep.* 130,1).

Lo stato documentario dei fatti viene affermato in *Or.* 18,30, col. 1024B 7, dove Gregorio garantisce che, un mattino, trovò la madre inferma rinfrancata da una visione notturna, nella quale le era parso che il figlio la nutrisse con pane benedetto e che egli non aveva creduto opportuno disingannarla su quella fantasia «rivelandole la verità». Per Valente, il quale, negando agli ortodossi, che vessava, la gloria del martirio, li condannava come empi, «falsificando la verità» (*Or.* 42,3, col. 461B 8), mostra uno sprezzante disdegno: al di là della miseria dell'ipocrisia, la verità riveste, già in sé, un valore dominante: il rapporto di obiettività con gli eventi è condizione essenziale di decoro per la persona: la mancanza di realtà nella connessione con l'oggetto svuota subito anche il soggetto. La medesima esigenza di proclamare la realtà effettiva delle cose al di là di ogni partito preso, anche per un punto d'onore personale, emerge in *Carm.* II,1,12,263, col. 1185, dove la verità che si propone di esprimere sullà necessità della cultura per l'ecclesiastico verte su quale ne sia concretamente il ruolo e l'importanza: egli osserva come stiano effettivamente le cose, scartando le polemiche disseminatrici di confusione.

L'esatta corrispondenza delle parole con la situazione reale viene affermata in *Carm.* I,2,1,383, col. 551 sul rapporto tra matrimonio e verginità; in *Ep.* 190,6 sulla fondatezza di accuse; in *Ep.* 63,6, dove, «se bisogna dire la verità» scusa e attenua il pesante addebito di tirannia rivolto al padre e a Basilio per averlo consacrato vescovo di Sasima: la verità qui è la presentazione di una realtà che si sarebbe ben volentieri tralasciata. Di fronte ad Amfilochio padre, che si lamentava per la nomina dell'omonimo figlio a vescovo di Iconio, perché non gli avrebbe più potuto prestare assistenza durante la vecchiaia, la verità interpreta il rim-

provero per un egoismo discretamente meschino: rinfaccia una situazione a chi un'equivalente situazione non aveva saputo capire. A una franca affermazione della realtà effettiva la verità corrisponde in *Ep.* 59,3, dove è detto che i presenti al dibattito sulla discutibile prudenza di Basilio nella proclamazione della divinità dello Spirito Santo gridarono che era preferibile «conservare la massa dei nostri aderenti mediante la verità, che sciuparla senza acquisire la massa degli estranei con la nostra somministrazione evidentemente parsimoniosa».

La verità effettiva può proclamare l'autenticità della sua natura ponendosi in antagonismo con le ombre,⁶ con le favole,⁷ con i sogni⁸ e con le parvenze.⁹ Una falsa parvenza è il trucco, sia nel suo significato generico che in quello specifico di cosmetico, il quale mira ad esibire una bellezza artificiale che non esiste effettivamente: Gregorio lo condanna in *Or.* 8,10, coll. 800B 9-801A 3 e celebra Gorgonia che se ne astenne: è inganno ed è indegnità, ancora prima come falsificazione che come imbroglio, prima nei confronti della natura che degli spettatori. Del resto, più in generale, Gorgonia non apprezzava le apparenze più della verità (8,12, col. 804A 13-14), che qui è realtà effettiva in contrapposto a forme vuote, è la realtà con la positività fondamentale dell'essere. In *Or.* 16,9, col. 945B 1 vale come la condizione reale dell'anima, che al giudizio di Dio non potrà venire distorta da nessun ritrovato.

In *Or.* 14,21, col. 884C 4-6 Gregorio si domanda: «Chi separerà le realtà effettive dalle pure parvenze e seguirà le

⁶ *Or.* 25,4, p. 164,19; *Ep.* 165,8.

⁷ *Or.* 39,3, p. 154,7-8: Gregorio non guarda tanto alla portata del concetto quanto all'illogicità del comportamento; osserva la mente del soggetto più che la validità dell'oggetto; del vero ritrae soprattutto l'intrepidezza nell'offrirsi agli sguardi di chiunque: è sicurezza all'esame, incontestabilità.

⁸ *Or.* 18,30, col. 1024A 8-9: presenta l'antinomia tra l'inconsistenza di una visione notturna e la realtà degli effetti ai quali essa alludeva; *Or.* 44,9, col. 617A 11-12: «Fino a quando ti atterrai ai sogni? Impegnati una buona volta nella verità»: segna l'incompatibilità tra fantasmi ed entità ed erge insieme la griglia separatrice tra delusione e appagamento.

⁹ *Or.* 21,35, p. 186,29: stabilisce il contrasto tra la motivata attribuibilità ad Atanasio della qualifica di uomo di Dio e vane finzioni usurpate: la definizione è stata pienamente attuata; c'è pienezza e totalità ed anche un clima di onestà che diventa onorabilità.

prime e disdegnerà le seconde? Chi (distinguerà) un dipinto dall'oggetto vero?», dove il parallelismo stilistico evidenzia quello contenutistico. Permaniamo sempre nella medesima area semantica quando in *Or.* 28,21, p. 142,3 afferma la nostra scarsa attrezzatura per documentare e contemplare la verità, in quanto siamo ridotti a «dare la caccia alla conoscenza delle realtà effettive con l'umana sapienza».

In *Ep.* 89 «verità» è la schietta e franca analisi della situazione in cui si trova Gregorio riguardo alla chiesa di Nazianzo e alla denuncia dell'ostilità sprezzante con cui lo trattavano alcuni vescovi della Cappadocia. È un'obiettiva relazione sullo stato delle cose, ispirata alla lealtà verso gli altri e verso se stesso.¹⁰ La sincerità è sentita come valore e come condizione di tranquillità di coscienza; è la base della sua dignità: solo così si può stimare (cf. *Ep.* 90,3; 100,3). Anche in *Carm.* I,2,1,475, col. 558 «discorso vero» è l'analisi autentica della realtà, che interpreta le cose come realmente sono. In *Carm.* I,2,15,141-142, col. 776 asserisce che è una parola verace (ἐτήτυμον) il giudicare l'uomo uno zimbello di Dio: intende dire che coglie la realtà della situazione, ma qui il vocabolo ha una tensione amara: è pervaso d'una deplorazione scorata. Il poeta non crede che sia la realtà, si sfoga dinanzi a una realtà che percepisce angosciata: questa non è la voce di un'analisi ma di una protesta travagliata. Della vita osserva solo gli aspetti più tristi e ne esprime il cruccio: più che la natura delle cose la parola interpreta la ferita che le cose gli hanno inferta. Non traduce un concetto ma un sentimento ed è intrisa di polemica: ma non è irriverente, non sa di ribellione; è piuttosto stanca, implorante; sembra rimprovero a Dio ma è supplica. Questa miseria non è piano di Dio, ma conseguenza dell'allontanamento da lui e dal suo progetto: tant'è vero che subito (vv. 147-148) Gregorio si spoglia delle cose terrene per abbracciare Cristo: qui c'è il superamento, questa è la verità (cf. tutto il *Carm.* I,2,16, coll. 778-781).

In *Ep.* 138,2 il «volto della verità» sono le motivazioni

¹⁰ In *Or.* 32,2, p. 88,22 qualifica il suo discorso di «stupefacente ma vero»: è probabile che ci sia anche una qualche inclusione teologica, ma lo è di più che pensi ad un'analisi spassionata della situazione nella comunità dell'Anastasia.

autentiche di un comportamento in contrapposizione con i falsi atteggiamenti che si assumono per confonderle; il termine non manca di una certa vigoria, anche se si ferma al piano pratico delle relazioni sociali. Nell'ambito storico ci conduce *Or.* 43,10, col. 505D 1, dove Gregorio proclama la veridicità delle sue lodi a Basilio: non mitizza il suo eroe, non ne fa un personaggio da leggenda, lo ritrae nella sua autenticità, quale fu riscontrata da quanti lo videro. All'area psicologica ci porta invece *Or.* 43,42, col. 552C 8, dove l'esperienza conferma un'osservazione.

In *Carm.* II,1,11,997, col. 1097, p. 102 Jungck, ponendo come vere le sue affermazioni, Gregorio le garantisce corrispondenti alla realtà e credibili; infatti il vocabolo alterna come *variatio* con πιστά: di esse ci si può fidare.

Una tale affidabilità Gregorio la ribadisce più volte con la formula stereotipa di ascendenza demostenico-isocratea:¹¹ «La verità sarà detta»: in *Or.* 43,2, col. 496C 12-13 è una dichiarazione di sincerità personale, che rivela un sentimento intimo e ne conferma la genuinità; non ha particolare intensità, introduce una sfumatura confidenziale in un tono colloquiale. Il motto ritorna in *Ep.* 33,2; 145,6; 190,6.

3. Significato linguistico

La terminologia sulla verità, oltre a riferirsi alla realtà ontologica nella sua oggettiva autenticità, ne può concernere anche la formulazione verbale.

Il problema della numerazione delle persone trinitarie e della sua portata concettuale impegna Gregorio in un dibattito serrato, nel quale, a un certo momento, rimprovera al sostenitore di un'obiezione di «legiferare sulle parole senza però muoversi nell'ambito della verità» (*Or.* 31,19, p. 310,5), dove la verità è insieme realtà e concetto intellettualizzato e verbalizzato; respinge l'errore nel concetto e nel suo maneggio: non sa raggiungere le idee né collegarle in rapporti validi.

Se il trattamento diretto degli enunciati è sdruciolevole,

¹¹ Cf. P. GALLAY, *Ep.* 190,6, p. 163, nota 6.

potendo facilmente aprirsi su deduzioni aberranti, assai più pericoloso risulta l'uso della similitudine, che è tanto allettante quanto insufficiente; nel primo caso l'errore va addebitato all'operatore, nel secondo allo strumento. Nel corso di una discussione sulla consustanzialità afferma: «Io contemplo in quest'argomento quanto l'intelligenza elabora; non è infatti possibile che una qualche similitudine arrivi alla verità intera senza produrre delle contaminazioni» (*Or.* 31,11, p. 296,9-11). È considerato il rapporto tra linguaggio proprio e traslato, ma l'intendimento va oltre, perché supera la formulazione appunto per arrivare all'idea che si propone di manifestare. Verità qui è concetto osservato in relazione alla sua interpretazione verbale: di per sé il discorso si sviluppa in un clima assoluto e la verità non ha contenuti specifici, però sono entrambi strettamente inseriti in un ambiente teologico, per cui da quella tematica vengono irraggiati: si sfocia presto nella realtà divina.

Il tema viene ripreso nella chiusa del discorso (31,33, p. 340,10-14), dove la giuntura tra espressione e concetto pone come preminente la connessione con il mistero trinitario. Gregorio nota che tutti i paragoni, se hanno un aspetto che interpreta bene la verità, ne hanno anche altri che non vi si adattano e la deturpano, per cui è necessario effettuare una scelta oculata di quanto conservare e quanto gettare; conclude quindi: «Sono venuto nella convinzione che fosse la posizione più salda quella di mandare a spasso le immagini e le ombre, come ingannevoli e immensamente insufficienti rispetto alla verità, personalmente poi di attenermi all'idea più consona con l'ortodossia, di poggiare su poche parole e di seguire lo Spirito Santo come guida». La stilistica è pienamente subordinata alla teologia: nella sua inesprimibilità la verità si innalza a un'elevatezza maestosa: si riassume nel massimo valore ontologico e concettuale: è il perenne oggetto di conquista per l'uomo, di cui costituisce la massima dignità. Di fronte ai virtuosi della dialettica che piegavano la verità ai meccanismi verbali, egli ritorna a dare alla parola il suo ovvio valore strumentale al completo servizio della virtù, la cui appropriazione segna il rovello e il fine dell'uomo.

Uno dei virtuosismi dialettici che gli eunomiani avevano più cari per sostenere l'inferiorità del Figlio rispetto al Pa-

dre e per confondere gli ortodossi era quello di intimare loro il dilemma: «Padre è nome di sostanza o di azione? e così pensavano – ragiona Gregorio – di incatenarci dalle due parti: se diremo che lo è di sostanza, ammetteremo che il Figlio è d'una sostanza diversa... se invece affermeremo che è nome d'azione, confesseremo chiaramente che è fatto e non generato» (*Or.* 29,16, p. 210,2-7). L'alternativa pareva non concedere elusività, mentre una via d'evasione Gregorio la trova agevolmente, infatti replica: «È possibile sfuggire alle proposte e formularne una terza più vera: Padre non è nome né di sostanza né d'azione ma di relazione» (linn. 11-13). Il comparativo, escluso nettamente da questa formulazione che respinge recisamente sia il nome di sostanza che d'azione, viene poi riammesso nella concessione dialettica successiva, nella quale Gregorio accetta l'ipotesi di lavoro delle due accezioni ariane, delle quali mette comunque in chiaro l'inconclusività dimostrativa (linn. 17-23). Qui la verità è esplicitamente riferita ai nomi e non alla sostanza, perché la relazione non è sostanza. Siamo alla portata esatta d'un vocabolo, alla sua capacità di rilevare un aspetto che renda con maggiore pienezza la realtà. Padre si presenta anche, subordinatamente, quale nome di natura, la implica più che esprimerla in primo piano, e appare pure quale nome d'azione, ma in quantità piuttosto ristretta: è invece assai più nome di relazione, perché questo concetto include la più grande e più evidente forza significativa. Verità qui è dunque attitudine a estrarre e a porgere la più alta percentuale possibile di specificità dell'idea: verità è il tronco in rapporto con la molteplicità e marginalità dei rami.

La precisione del linguaggio appare ancora l'ambito semantico di «verità» in *Or.* 19,9, col. 1053B 3, dove Gregorio rivolge ai sacerdoti l'invito biblico «Rivestitevi di giustizia» (Sal 132 [131] 16), correggendosi però subito in «Rivestiamoci» e giustificando la rettifica con una chiosa: «Per dirla con maggiore verità». Specifica i riferimenti, inserendovisi: è un sussulto della coscienza, che s'avvede di aver considerato soltanto una parte del reale e ricupera il resto. La verità è adeguamento della valutazione intellettuale all'effettivo stato delle cose. Un'analogia revisione dell'enunciato, sebbene con tutt'altra intonazione, compie in *Carm.* II,1,11,999-1000,

col. 1098, p. 102 Jungck, dove, a proposito di Massimo il Cinico, scrive: «Così quel malvagio fu cacciato via di qui in malo modo, anzi, per dire maggiormente il vero, in buon modo in quanto malvagio». Verità qui è valutazione che si fa giudizio di condanna, aggiungendogli un'atmosfera di disdegno malizioso, che nell'autore è sfogo compiaciuto.

In Gregorio ricorre con notevole frequenza ἀληθῶς con valore di precisazione; in *Or.* 18,17, col. 1005B 7 applica l'avverbio alla qualifica di «teologo» per il padre: ne garantisce l'autenticità, rinnovando l'esatta portata del termine, che era esposto a insidiosi slittamenti semantici; in *Or.* 21,36, p. 188,16 rassicura sulle virtù di Atanasio; in *Or.* 32,32, p. 152,11 concede la libertà di discutere a quanti sono «veramente compiti»,¹² puntualizzando che la correttezza dev'essere intesa in tutta la sua genuinità e pienezza e mettendo in guardia contro la riduzione significante del vocabolo e quindi contro la banalizzazione dell'idea; in *Or.* 39,3, p. 154,12, screditando certi comportamenti illogici come proprii di «persone veramente sciagurate», esprime solo la completezza del concetto, sottolineando l'intemporalità con cui è stato usato: l'accento poggia sull'avverbio più che sull'aggettivo; sebbene ad esso sia ovviamente finalizzato, mantiene una certa sua fisionomia specifica: è un lieve affacciarsi dell'oratore sul filo dell'orazione.

Una particolare coloritura tecnica il vocabolo assume quando Gregorio, trattando dell'identità d'azione tra Padre e Figlio, introduce un paragone chiedendosi: «(La situazione è forse la medesima che si verifica con) coloro che disegnano figure o scrivono lettere dell'alfabeto, i quali, siccome non possono raggiungere la verità diversamente, guardano al modello e da esso si lasciano fedelmente condurre?» (*Or.* 30,11, p. 246,14-17): qui vale la «perfetta rappresentazione», l'«esatta riproduzione dell'oggetto», «la cosa nella sua trasposizione grafica»; lo sfondo è quello della pittura, che introduce più direttamente una percezione sensoriale: è un'altra via per il rapporto della mente col mondo delle cose e delle idee.

¹² Per H. THESLEFF, «Ὡς ἀληθῶς und Verwandtes», in *Arctos*, NS, 1(1954), pp. 184-189 la formula, più che un valore superlativo, conterrebbe, nella documentazione da lui esaminata, una determinazione espressiva.

4. Riferimento storico

Dell'esattezza nel riferire gli avvenimenti nella loro consistenza e nel loro sviluppo Gregorio faceva gran conto: oltre a un valore teorico implicito, ne vedeva uno pratico di grande importanza: i fatti condizionano i giudizi e quindi i comportamenti.

A proposito della sua fuga dopo la coatta ordinazione sacerdotale e del successivo ritorno, osserva che agli uomini piace assai parlare degli affari altrui «soprattutto quando si trovano ad essere sospinti dalla simpatia o dall'odio, i quali in generale sogliono falsificare la verità. Io però la verità — soggiunge — la metterò in pubblico senza nessuna vergogna» (*Or.* 2,1, p. 86,14-16). Qui siamo sul piano storico e la conoscenza concerne le modalità precise di quanto è effettivamente capitato. Lo scrittore vuole sfatare le false interpretazioni sul suo agire: la disinformazione inclina facilmente a scivolare a tendenziosità e a malvagità. C'è, senza dubbio e in primo piano, un'esigenza apologetica, ma non manca l'intento di ristabilire la genuinità di azioni e di motivazioni in se stesse; è già un pregio; lo concerne, ma anche lo supera. Ci troviamo in una dimensione contingente che fatica a non apparire angusta; si esaurisce in un episodio, ben diverso dalla portata d'eterno che include la verità divina, eppure anche questo conta. È forse solo un raggio periferico e tenue della verità, ma un raggio, seppure tenue, di essa lo è pure.

Proseguendo (c. 2), la spiegazione del suo comportamento sale a esposizione della verità per evitare lo scandalo dinanzi alla gente, nella consapevolezza di quanto Dio «il veritiero» per eccellenza (p. 88,10) punisca chi dà scandalo. Prima c'era la possibile colpa degli altri verso di lui, ora quella sua verso gli altri: prima doveva tutelare il suo buon nome, ora l'immacolatezza della sua coscienza. Il concetto di verità qui sembra disporsi in un'elevazione progressiva: parte dall'opportunità di evitare stimoli a sospetti temerari: c'è un sapore di strumentalizzazione e di chiusura in un ambito morale e pedagogico piuttosto modesto, ma poi con la definizione di Dio si solleva al culmine della grandezza. La formulazione negativa ($\alpha\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{\eta}\varsigma$) sposta l'accento dall'essenza all'azione di Dio ed è un'angolatura che presenta una

connessione più diretta con lo svolgimento: Gregorio «dirà» la verità in ossequio a «Colui che non tradisce mai la verità».

La verità dei fatti, che nell'ufficialità dell'*Or.* 2 tendeva ad allargare gli orizzonti a convenienze pastorali e teologico-morali, nell'intimità privata d'una lettera (139,1) sembra arrestarsi alla nuda obiettività: a Teodoro, vescovo di Tiana, Gregorio denuncia «il disonore con cui lo hanno disonorato i vescovi» in una circostanza che egli non precisa. Qui la verità non è menzionata ma permea tutto il passo con una presenza incombente: il poliptoto traspira sdegno; ci sono una suscettibilità ferita, l'indegnità di un'ignobile scorrettezza, la spinta a far conoscere all'autorità come stiano effettivamente le cose. E sono motivazioni che, fondendosi, assurgono a un grado così alto che portavoce della sua notificazione Gregorio fa Dio stesso. Teodoro, da poco insediato nelle responsabilità episcopali, era all'oscuro di tutto e non avrebbe potuto ovviare ad un meschino sgarbo passato, ma era bene che conoscesse la situazione (§§ 3 e 7): l'esatta puntualizzazione degli avvenimenti è già l'inizio di un loro riscatto; la parola di verità ha pure una qualche efficacia purificatrice della povera cronaca quotidiana.

Talora la povera cronaca quotidiana, anche senza elevarsi dal suo arido grigiore e dalla sua angusta anonimità, può arrivare all'ingiustizia attiva, dinanzi alla quale non basta più la trascendenza d'una superiore magnanimità: si cadrebbe nella connivenza. Così, nel caso di alcune distinte signore vessate da un prepotente e di un loro ricorso ufficiale all'autorità, entravano direttamente in causa le somme virtù della giustizia¹³ e della carità, per cui non ci si poteva ritrarre: Gregorio scrive ancora a Teodoro di Tiana: «I contendenti sono sotto la giurisdizione sia tua che mia; c'è motivo di temere che la verità venga spazzata via da parole insinuanti», intervenga quindi Teodoro con il peso del suo potere e l'alacrità della sua iniziativa, affinché «io — prosegue

¹³ Sulla costituzione del binomio verità-giustizia H. HOMMEL, «Wahrheit und Gerechtigkeit. Zur Geschichte und Deutung eines Begriffspaars», in *Antike und Abendland*. 15(1969), pp. 159-186, rileva (p. 186) che vi operò fortemente l'influsso biblico e cristiano, soprattutto quando i due concetti si accostano a un'identità, compenetrandosi e integrandosi a vicenda; quando invece si contrappongono o si

— non sia messo nella necessità di impegnarmi in una più fervida lotta in favore della verità in collaborazione con Dio e con le tue preghiere» (*Ep.* 162,4). Si tratta della verità processuale, quella che il tribunale deve appurare: ci sono torti e ragioni: delle esistenze possono venire sconvolte e le norme che reggono la società possono venire calpestate: la verità qui s'incarna profonda nella vita. Gregorio non è più il beneficiario della verità, ne è il responsabile e il realizzatore: tanto più ineluttabile la difesa che ne deve assumere.

Difesa da un sopruso e proclamazione di un merito si pongono su di un analogo piano di dignità spirituale. Subito all'inizio dell'esordio dell'orazione in cui celebra le virtù della sorella proclama di dichiarare «il vero» e asserisce che questa verità sta nella realtà delle doti effettive e sta nella pubblica testimonianza: alla verità contrappone i pregi inventati e falsamente attribuiti (*Or.* 8,1, col. 789A 2-8). La verità, nella fattispecie, non ha valenze metafisiche né si proietta su sfondi dalle dimensioni sfuggenti: siamo a una presenza constatabile: è un fatto che cade sotto gli occhi di tutti e Gregorio lo difende, se non contro il sospetto di una sua parzialità affettiva, almeno contro l'eventualità d'una riserva. In *Ep.* 162,4 sostenne la verità contro un'aggressione esteriore, qui la afferma al di là di un'insidia interiore.

Alla sicura conoscenza dei fatti si richiama ancora quando interpreta un comportamento di Giuliano appoggiandosi su «quanto raccontano coloro che dicono la verità» (*Or.* 4,47, p. 150,15-16): è certezza di eventi a esclusione di travisamenti o inganni. Ne fa la chiave di comprensione della storia. Quando in *Or.* 5,38, p. 374,13-14, dopo aver menzionato i miti di Tantalo, di Tizio e d'Issione, aggiunge: «Tanto che questi racconti siano verità, quanto che siano leggende che presentano la verità avvolta in fantasie», Gregorio sembra aprire due possibilità: che si tratti di eventi effettivamente compiutisi o di favole allusive a verità allegoricamente rappresentate; l'una della storia è la trasmissione, l'altra è l'interpretazione. La verità in natura è quanto è, in storia quanto fu, in logica quanto risulta.

collocano in un rapporto razionale, come nella prassi giuridica, allora può essere in gioco un'eredità antica.

5. Area teologica

La verità nella sua massima intensità e altezza è la natura stessa divina:¹⁴ in *Or.* 12,4, col. 848A 12 Gregorio la considera nella sua visibilità diretta, senza più il surrogato dei riflessi speculari proiettati dalla creazione, dei quali essa è la fonte (A 10), mentre costituisce anche il soddisfacimento definitivo della nostra brama e del nostro anelito (A 11). In *Or.* 23,11, p. 302,13 definisce Dio «il vero, verità e spirito di verità»,¹⁵ ben conscio che questo non è che uno specifico punto di vista tra tanti altri ugualmente legittimi: il polipeto così accanitamente insistito tradisce un'ansia di definitività che sempre sfugge davanti: è l'essenza di Dio, ma sembra arrivare a nome, che ne designa la personalità stessa. In *Carm.* II,1,45,25, col. 1355 la verità (ἀρεκίη) è «lo stesso Iddio Signore» (v. 19) in opposizione al fragile simbolismo del Tabernacolo e alla labile immagine che troviamo scritta nella Legge: è Dio, invece di quanto ce lo comunica, anche se autenticamente; infatti chi segue «Cristo come guida della sua vita» (v. 12) vedrà «con gli occhi della pura mente la verità stessa» (v. 25). In *Carm.* I,2,10,178-18, col. 693 è la natura divina che, una volta datici a Dio, raggiungeremo: la natura divina in quanto conosciuta e quindi la conoscenza di essa nella sua genuinità: abbiamo il centro di confluenza di due punti di vista inizialmente distinti. Anche in *Carm.* II,1,1,211, col. 985, dove Gregorio confida che, dopo essersi liberato dagli inganni e dalle oscure foschie di questa vita, brama «contemplare con l'occhio della mente pura la verità in se stessa», intende la divinità insieme nella pienezza della sostanza e nell'integrità della visione: è la natura assoluta di contro alle sordide e caliginose parvenze terrestri; è l'essen-

¹⁴ Siamo sul filone platonico, anche se con una ben diversa consapevolezza e ampiezza di raggio. J. MURPHY — O'CONNOR, «La "vérité" chez Saint Paul et à Qumrân», in *Revue Biblique* 72(1965), pp. 30-31 afferma che per Platone la verità era la realtà percepita come è realmente; il filosofo ateniese rifiutava di considerare reale ciò che è soggetto al cambiamento: per lui la verità si realizzava pienamente solo nel dominio dell'universale, dell'eterno, del divino; la verità era appunto l'eterno, il divino e si opponeva a εἶδωλον, che caratterizzava il campo dei fenomeni, ombre o simboli del reale. H. HÜBNER, s.v., «Ἀλήθεια», in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, 1980, col. 140 precisa: «Nell'uso ellenistico ἀλήθεια significa anche la realtà divina».

¹⁵ L'ultimo comma è citazione di Gv 16,13.

za autentica considerata nella sua sublimità, nella sua affidabilità, nella sua inconsumabile perennità. In *Or.* 20,12, p. 82,13-14 quando asserisce: «Tu rimani tanto indietro alla verità quanto il tuo essere è superato dall'essere divino», sembra nella verità mettere inizialmente in primo piano la comprensibilità umana, facendo però subito sopravvenire l'essenza divina nella sua realtà: osserva l'ontologia divina come punto d'arrivo dell'intelligenza umana. Con questa ontologia-gnoseologia siamo oltre a un paragone, siamo a una compenetrazione: Dio per noi è, ma è in quanto lo conosciamo e come in noi la conoscenza non è separabile dall'essere, così è l'essere divino in rapporto a noi. La verità acquista insieme eccellenza e saldezza; da idea tende a fondersi con l'essenza divina. In *Or.* 25,3, p. 160,2-3 presenta Erone come «sincerissimo lottatore per la verità e strenuo combattente per la Trinità»: ¹⁶ lo studiato parallelismo dei due commi è un affiancamento in cui s'irraggiano vicendevoli bagliori: i due termini, se non si sovrappongono, s'intrecciano, si collocano entrambi alla sommità suprema.

In *Or.* 43,67, col. 588A 14 l'essere vero non è la natura dello Spirito Santo, ma la conferma nella sua specificità divina; abbiamo la concordanza di realtà e di definizione. «Verità» quale ratifica di una qualificazione ricorre anche in *Or.* 36,1, p. 240,12, dove Dio è detto «la vera e prima sapienza», indicando assolutezza e assumendo una tensione antonomastica. La totalità d'essenza si rivela anche negli attributi, che dall'essenza non sono disgiunti. Una loro distinzione teorica è però adombrata in *Or.* 30,17, p. 262,15-16, dove Gregorio dichiara che il teologo più perfetto è quello che, nell'impossibilità di cogliere la totalità divina, che ne implica la natura, è riuscito, attraverso le indicazioni delle creature, a immaginare e a raccogliere in se stesso nel modo migliore la figura o l'ombra della verità: figure e ombre sono le indicazioni che le cose effondono, cioè rivelazioni settoriali che ne rispecchiano le qualità, mentre la verità ne è

¹⁶ L'accostamento con suggerimento di equivalenza tra verità e Trinità, ancora evidenziato dalla comune designazione quali «luci» ricorre anche in *Or.* 33,11, p. 180,5-6; entrambe sono la sostanza e il fine della predicazione degli apostoli. L'assolutezza di «verità» in quella vicinanza e in quell'atmosfera di splendore le conferisce un'alta dignità.

la completezza che è propria della natura. È la medesima situazione in cui nell'*Ep.* 228,1 colloca Evagrio (il Pontico?), «anima recentemente iniziata, che da poco tempo si è adornata per Dio e ha cominciato a scuotere via da sé i ceppi terrestri, per stare con Dio e vedere la verità di ciò di cui ora scorgiamo soltanto le ombre»: nucleo essenziale di questa verità è la natura di Dio svelata, di cui le cose ci forniscono solo suggerimenti sbiaditi; attorno a questo nocciolo centrale si agglomerano poi tutte le entità e i valori soprannaturali autentici, i principi assoluti di cui arrivano solo vaghe proiezioni.

Il punto più alto e più misterioso della natura divina è costituito dai rapporti interni tra le persone trinitarie: mentre Gregorio, in una trattazione sul Figlio, stava negando qualsiasi nozione di tempo in Dio, previene, riguardo alla generazione eterna del Verbo, un'accusa ariana: che gli ortodossi alterino in qualche modo la Scrittura e la verità (*Or.* 29,5, p. 186,15). Qui la verità designa tanto l'effettiva consistenza delle operazioni divine *ad intra*, quanto l'esatta interpretazione del testo biblico: siamo al solito parallelismo dei due piani: formulazione umana e realtà divina, però qui sembra emergere una peculiarità, poiché la Scrittura, in quanto parola divina, ha con la realtà divina una strettissima comunicazione.

Una compenetrazione di gnoseologia e di ontologia la riscontriamo in *Or.* 7,17, col. 776C 7-12, dove Gregorio fa voti perché, dopo gli scompigli della vita, nella quale della luce divina possiamo percepire solo qualche bagliore enigmatico, «ci avvenga di raggiungere la fonte stessa del bene (τοῦ καλοῦ), osservando con la pura mente la pura verità; troveremo così, quale ricompensa del fervore con cui abbiamo affrontato quaggiù le fatiche per la virtù, una partecipazione e una contemplazione più perfetta lassù del bene (τοῦ καλοῦ)». «Bene» e «verità» sono sinonimi. Dio non si presenta però nella sua nuda entità di essere, ma fiorisce nel rigoglio del καλόν: la verità è pienezza di vita per Dio e per noi: essa s'innalza in un clima di tersa purezza, che ci viene suggerito dal poliptoto καθαρόν-καθαράν. La «pura verità», con l'aura di sublimità che la permea, ci fa salire dall'esito d'un'analisi al fascino d'un valore: la verità non solo supera l'umiliazione dell'errore, si fa fermento di vita. È una realtà

che fiorisce in bellezza in sé e che in bellezza fa fiorire anche l'anima che la contempla. In *Or.* 7,14, col. 772B 9-11 l'accostamento sinonimico avviene tra verità e pietà (εὐσέβεια), quali interpretazioni di un'unica realtà: la vita di fede è adesione alla verità,¹⁷ la quale non è più solo riscontro della realtà, ma diventa la realtà stessa: la condizione di valore si fa valore.

Un collegamento vitale si stabilisce anche tra verità e cultura e Gregorio lo affermò appassionatamente contro Giuliano, il quale pretese di vietare ai cristiani l'accesso alla cultura retorico-letteraria greca: allora il Nazianzeno gli replicò che la forza confutatrice dell'empietà pagana, che il cristianesimo possiede, non risiede nell'abilità stilistica, «ma nella conoscenza della verità e nei ragionamenti; strapparci da essi è più impossibile che impedirci di confessare Dio finché abbiamo una lingua. Noi, insieme al resto, consacriamo in sacrificio a Dio la parola come facciamo dei nostri corpi, quando li dobbiamo impegnare nella lotta per la verità. Chi ha emanato quest'ordine ha attuato una proibizione (per noi) dello stile attico, ma non ci ha certo fatto cessare dall'investirci nella verità (ἀληθεύειν); ha dimostrato il marcio della sua posizione, ma non è riuscito a sfuggire alle nostre confutazioni» (*Or.* 4,5, p. 92,10-18). È riconosciuta l'efficacia dialettica della parola in difesa della verità, ma ne è affermato anche il suo valore strumentale: l'espressione letteraria non è un valore in se stessa, come tendeva a credere la sofistica, è un mezzo per l'illustrazione della verità, alla quale è consacrata anche la vita. La verità s'installa al culmine dei processi intellettivi umani, tutto le è finalizzato: se la reazione sdegnata all'editto di Giuliano costituisce una celebrazione della stilistica, costituisce ancor più una consacrazione della verità. Per la sua conquista Gregorio procla-

¹⁷ P. BLANCHARD, «Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les "Confessions". Veritas - Caritas - Aeternitas», in *Recherches Augustiniennes* 2(1962), pp. 329-330, nota: «La vera conoscenza è una conoscenza di fede, poiché è una partecipazione alla scienza stessa di Dio. Lungi dal considerare la ragione e la fede in una prospettiva o d'opposizione o di separazione, Agostino, pur distinguendole, è convinto che la luce della fede illumini la ragione stessa. La filosofia deve, nell'ordine ascendente delle sapienze, aprirsi alla teologia e la teologia si completa... nella spiritualità. Le scienze filosofiche e teologiche si orientano verso la sapienza mistica».

ma l'indispensabilità dei ragionamenti: la razionalità, dignità dell'uomo, per la verità, fine dell'uomo. La lotta per la verità gli è motivo di vita. Poggia infatti su di un solido fondamento, in quanto caratteristica della promessa divina è «l'assoluta estraneità alla caducità e alla menzogna»;¹⁸ perciò la conoscenza di Dio costituisce anche la scienza autentica. Gregorio confida infatti a un giovane entusiasta della retorica, che egli l'aveva abbandonata sollevando gli occhi verso «la vera cultura» (*Ep.* 235,1), dando al Verbo il suo verbo: è la scienza delle verità eterne che s'incentrano in Dio, nella sua natura e azione e in contrapposto ai balbettamenti puerili della retorica; vera scienza è conoscere ciò che è veramente, in un'essenza infinita, e conoscerlo in modo vero, senza errori.

Sull'autorevolissima base di Gv 14,6 veniva spontanea la definizione di Cristo quale verità e difatti Gregorio la ripete: cf. *Or.* 30,13, p. 252,6 (dichiara che il Figlio è «la verità fatta persona»); *Carm.* II,1,1,627, col. 1016 (in una lunga litania di epiteti al Figlio inserisce anche questo, che in II,1,25,1, col. 1285 gli attribuisce come unico e tipico); *Or.* 45,18, col. 648C 9 (presenta il Battista come «l'araldo della verità», facendo di essa quasi la denominazione ovvia di Gesù); *Or.* 19,17, p. 214,23 (alludendo al Figlio, proclama che non ci fu mai momento in cui il Padre «fosse senza verità»); *Or.* 1,7, p. 82,18-19 (lo considera «il vero e primo pastore», assolutamente incompatibile con «parole adulterate e corrotte»); *Or.* 38,18, p. 146,20 (indica coloro che durante la Passione schernirono Cristo, rivestendolo di porpora e mettendogli una canna in mano, come «quelli che beffarono la verità»: sullo sfondo del giovanneo Cristo-verità, troviamo il vocabolo nella sua accezione relativa di Cristo-re: gli offensori lo irrisero camuffandolo da re da burla, mentre re egli lo era effettivamente [cf. Mt 27,11; Lc 23,2-3; Gv 18,33-37]; e lo troviamo nella sua accezione assoluta di valore integrale: i dileggiatori non sono manchevoli di qual-

¹⁸ *Or.* 8,12, col. 804A 10; cf. II,2, p. 88,10; *Carm.* I,2,7,74-76, col. 444; I,2,24,211-212, col. 805. In *Or.* 40,8, p. 212,18-19 Dio, in quanto giudice delle menzogne umane, è denominato antonomasticamente «verità», quasi che essa si personifichi in lui. Antagonista a Dio è il diavolo, il quale è menzognero, cf. *Carm.* I,1,7,74-76, col. 444. Testo canonico al riguardo è Gv 8,44.

che cosa, lo sono di tutto: «verità» è l'emblema della categoria del valore); *Or.* 14,1, col. 860A 10-11 (menziona Gesù come «vero pane e autore della vera vita», dove i due aggettivi si defilano leggermente, in quanto il primo contrappone il simbolo della manna alla sua vera realizzazione in Gesù, il secondo la labilità della vita che sperimentiamo alla totalità perenne di quella di Dio); *Or.* 30,2, p. 228,14 (integra la qualifica di «sapienza di Dio» formulata in 1Cor 1,24 completandola con «vera»; concettualmente è pleonastico, perché la sapienza di Dio non può che essere vera, ma Gregorio lo immette; è un richiamo ed è una pressione). In *Or.* 37,2, p. 274,27 afferma che in cristologia le parole che si basano su analogie fisiche sono «troppo deboli per la verità»: non sono in grado di comprendere e di esprimere il mistero delle due nature in una persona: «verità» è lo stato effettivo delle cose.

Dio e Cristo formano il polo di attrazione dell'umanità, perché sono il sommo bene e di tutti gli autentici beni la fonte. In *Or.* 18,5, col. 992A 11 ai beni che si ereditano quaggiù contrappone «la vera eredità», formata da quelli celesti e in *Or.* 19,5, col. 1048C 11 esorta a guardare con acutezza quale sia «la vera ricchezza», che si potrà individuare se preliminarmente «si sollevano gli occhi in su, al cielo» (C 9). Ed è uno sguardo che, anche dinanzi alla morte, va drizzato alla corona di giustizia in mezzo ai cori angelici tralasciando le lacrime, perché «tutto ciò è motivo di gioia per coloro che guardano alla verità secondo il Vangelo»: ¹⁹ l'autore pensa alla vita paradisiaca, che costituisce l'autenticità della situazione, in contrasto con lo squallore della morte quale la vedono i sensi e con la lacerazione affettiva quale la percepisce il sentimento. E il paradiso è quel «vero regno, inaccessibile nella sua altezza», di cui quanti sono cupidi di possessi terreni non si curano, e che Gregorio collega strettamente «al Dio che si erge al disopra di tutte le cose» (*Or.* 16,19, col. 961A 11-13). Nell'*Ep.* 178,11-12 stimola il retore Eudosso «a scegliere il possesso di Dio in luogo di tutte le cose, il solo bene che ci basti e che

¹⁹ *Ep.* 238,2 che, nonostante l'attribuzione di due manoscritti al Nisseno, P. Gallay giudica di paternità nazianzenica.

sia nostro», lo rassicura che così «certamente avremo la gloria di lassù, poiché il premio della virtù è di diventare Dio e di essere avvolti dai bagliori che provengono dalla purissima luce che si contempla nella triplice unità», lo incoraggia ad avanzare e a volare a questa meta, «a impossessarsi della vita eterna», senza desistere finché «giunga alla vetta bramata e beata» e trovi che le prospettive presentate non sono «una vana felicità né finzioni della fantasia, ma la verità delle cose». Gregorio stesso ha inequivocabilmente precisato anche altrove che cosa intenda per questa verità. In *Ep.* 172,2 si prospetta di essere trasportato in cielo e di partecipare alla «vera festa» pasquale insieme a quanti tripudiano nella gioia: è la festa in paradiso, di cui la celebrazione liturgica terrena è soltanto un riflesso; viene richiamata la pienezza totale e definitiva del mistero. Quando in *Or.* 32,33, p. 154,26 invita a lasciar da parte le ambizioni sterili e ad avvicinarsi a Dio perché così si raggiungono «la verità e la contemplazione dell'aldilà», «verità» concentra e sfuma la realtà della natura divina e la sicurezza della visione nella sua immediatezza.

Più decisamente alla conoscenza si riferisce in *Carm.* I,2,2,675-677, col. 635, dove promette alla vergine che Cristo la condurrà nella sua casa, le apprenderà un banchetto nuziale in mezzo ai cori immacolati e ai canti celesti, le incoronerà il capo con grazie sempre fiorenti e «le mostrerà i misteri della sapienza, della quale quaggiù vediamo le immagini (come) in uno specchio (e quei misteri saranno) vere luci di una mente più libera da veli». In un ambiente che è particolareggiatamente definito con la simbologia più specifica del paradiso, la vergine, spoglia delle opacità terrestri, riceverà rivelazioni integre, non più smorzate dalle passioni, irraggiamenti diretti di Dio e non più riflessi approssimativi.

La medesima percezione perfetta e diretta della natura di Dio, in opposizione alle frammentarie e vaghe intuizioni che ne abbiamo ora, ricorre in *Or.* 20,1, p. 58,15, dove, rielaborando 1Cor 13,12 e accarezzando la prospettiva dell'uomo perfettamente spirituale e dedito a Dio, asserisce che esso diverrà sempre più specchio immacolato di Dio, acquisendo una luce via via più limpida, fino a quando «lo specchio si dissolva nella verità».

6. Sintesi semantiche

Il testo fondamentale di 1Cor 13,12 ritorna ancora in *Carm.* II,2,4,84-86, col. 1512, dove si contrappongono l'essenza divina autentica che la creazione lascia trapelare alla sua visione immediata e totale; nel primo caso (con ἀληθείη) l'idea di natura divina resta ancora implicita, seppure percepibile, mentre nel secondo (con ἀποκρίνη) si precisa netta. Sviluppando un processo di concentrazione semantica, Gregorio colloca la divinità sui due piani della deduzione logica e della contemplazione diretta, considerata più nella sua realtà globale che non nella sua specificità analitica. Condizione perché la verità sia raggiungibile è che la si guardi «con occhi puri».

La verità è realtà delle cose e giustezza dei processi logici in *Or.* 25,4, p. 164,18-22, dove l'autore raffronta la speculazione pagana e quella cristiana rilevando nella prima l'incapacità di penetrare nel nocciolo della verità al di là degli involucri dissipanti, mentre nella seconda l'efficacia nel conquistare quella verità che risulta tanto alta quanto nascosta, protetta da un raccoglimento che sa di sacro, lungi da ogni ostentazione, e orientata verso Dio: la riflessione cristiana non soltanto si esplica in rigore di funzionamento ma indirizza anche in infallibilità di percorsi e di mete.

Quando Gregorio proclama Paolo difensore della verità (*Or.* 28,20, p. 140,9) conferisce alla parola un'accezione assoluta e universale, ma le proietta anche sopra un riferimento alla credibilità d'una citazione di 1Cor 13,9, che precede immediatamente e che l'oratore stava commentando. La medesima duplicità di riscontri ritorna poco dopo in relazione a Giovanni Battista (20, p. 142,17-18).

In *Or.* 29,13, p. 204, dopo aver asserito che di Dio c'è una sola sostanza, una sola natura, una sola denominazione, anche se i nomi vengono distribuiti secondo le propensioni concettuali di ciascuno (linn. 17-19), prosegue: «Il suo *vero* nome corrisponde a ciò che è per natura, se ammettiamo che per noi la *verità* non risiede nei nomi ma nelle cose. Gli ariani invece, quasi temessero di non smuovere tutto contro la *verità*, concedono, sì, che il Figlio è Dio, quando vi sono costretti dalle dichiarazioni e dalle testimonianze (bibliche), però si limitano all'uguaglianza del nome e gli assegnano

soltanto la partecipazione all'appellativo» (linn. 20-26). «Verità» la prima e la seconda volta assume il senso tecnico, la valenza filosofica di esatta interpretazione della natura effettiva, in accezione specifica; la terza il senso assoluto e universale.

Quando nell'*Ep.* 44,1, tra gli altri titoli, chiama Eusebio di Samosata «ambasciatore della verità», può alludere sia all'ortodossia di cui Eusebio era sempre stato difensore impavido e che accorreva a tutelare favorendo in Basilio l'elezione di un vescovo dalla dottrina intemerata, sia alla giustezza della scelta che era venuto a patrocinare, che era quella «vera», in base al merito della persona e agli interessi della chiesa; qualsiasi altra, fallendo la persona giusta, sarebbe stata sbagliata. Il quadro semantico si presenta sostanzialmente analogo in *Or.* 23,2, p. 282,15, dove Gregorio sostiene che gli eretici lo perseguitavano nell'intento di «falsificare la verità»: abbiamo l'ortodossia teologica, ma anche la realtà del comportamento di Gregorio e la saggezza delle sue direttive: è un intreccio che costituisce l'anima di Gregorio. In *Or.* 43,69, col. 589B 11 ci sono insieme la verità teologica sullo Spirito Santo e l'esatta interpretazione di quanto Basilio intendeva esprimere su di essa nel trattato apposito. Quando nell'*Ep.* 53,1 Gregorio afferma di aver sempre stimato Basilio più di se stesso «non meno per verità che per amicizia», il vocabolo interpreta tanto la realtà delle cose quanto l'obiettività del giudizio.

In 30,20, p. 268,19-22, elencando gli appellativi del Figlio, arrivato a quello di «Verità» (Gv 14,6), chiosa: «Lo si dice Verità in quanto è un'entità sola e non molte per natura — dato che il vero è unico, mentre l'errore è suddiviso in molti — e in quanto è puro sigillo del Padre e sua impronta assolutamente indenne da falsità» (Gv 6,27)»: qui verità unisce i due piani diversi di presenza d'un carattere della verità (l'unicità) e di calco perfetto nella riproduzione dell'archetipo originario: le due proposte non si integrano, si sommano; alla debolezza della prima — forzata trasposizione di una qualità della verità filosoficamente concepita alla persona vivente del Figlio, al quale giunge come ovvia e quindi superflua — Gregorio ha rimediato rincalzando con la più precisa e persuasiva seconda motivazione.

L'asserzione che «la verità è nascosta sotto le gare della

logica e viene portata a evidenza da una ben allenata cultura (o disputa? λόγος)» (*Carm.* II,2,4,65-66, col. 1510) include nella «verità» sia l'obiettività di contenuto del ragionamento sia il suo perfetto sviluppo tecnico per cui il percorso tiene e giunge con sicurezza alla meta, evitando fratture che lo rompano e lo rendano inutile. Il significato di verità è qui considerato nella sua assolutezza generica; non ha un ambito circoscritto; comprende tutto quanto è reale in opposizione all'errore e all'illusione. È l'uso legittimo del nostro potere conoscitivo, il fine e la giustificazione dell'intelligenza. Essa mediante i meccanismi mentali enuclea tale oggetto dalla gamba delle sensazioni e degli impulsi emotivi che lo avvolgono, e lo concretizza mediante l'estrinsecazione verbale, che serve a inserirlo nel circuito sociale, accrescendone la fecondità. Rappresenta lo scopo e il sommo valore della spiritualità umana e la legittimazione della cultura, la quale, grazie alla scoperta della verità, esce dalla gratuità di un gioco specioso e insulso. Essa è accessibile alla nostra intelligenza, ma non ovvia: va estratta e depurata. Viene considerata come entità indiscutibile: la sua esistenza è un fondamento culturale non sfiorato da dubbi.

In occasione d'una solenne festa di martiri Gregorio affronta il problema della discordia che ha incrinato la pace nella comunità e si propone di andare all'origine delle cause, per avere una conoscenza sicura: ammonisce però subito l'uditorio che «il suo discorso è inaspettato ma vero» (*Or.* 32,2, p. 88,22): mira ad affermare l'obiettività, in quanto pensa di interpretare con precisione le condizioni dell'ambiente e di possedere acutezza nella valutazione dei fatti, e proclama la sua sincerità in nome d'un'onestà di coscienza che non scende ad accomodamenti opportunistici: è la *par-rhesia* e un elevarsi al disopra delle parti: ne risulta un'affidabilità delle sue parole, che provengono da un alto spirito, e quindi un richiamo all'ossequenza.

Dinanzi a un comportamento di Filagrio che non sfuggiva al sospetto di cupidigia e d'esagerazione in impegni materiali, Gregorio gli prospetta il suo biasimo, inserendo l'inciso: «Infatti la verità sarà detta» (*Ep.* 33,2). È un comma che sembra aprirsi su di una doppia valenza: sull'obiettività del rimprovero che gli avrebbe rivolto e sulla certezza che quel rimprovero lo avrebbe rivolto effettivamente. È però

difficile che Gregorio intendesse compiere una compenetrazione: la sottile ambiguità gli dovette sfuggire: avremmo qui uno dei casi frequenti nei quali uno scrittore, intento a seguire il suo filone principale, non s'avvede di altre possibili letture marginali, e talora anche parassite, d'una frase. Una simile schiettezza di rapporti è affermata con Eusebio, vescovo di Cesarea, al quale Gregorio scrive che, se non accettasse la sua franchezza di parola, «peccherebbe contro la verità, privandolo dell'uso della libertà e costringendolo a rinchiudere in se stesso un dolore angoscioso» (*Ep.* 16,2): «verità» è la sincera apertura d'anima tra ecclesiastici mossi dal medesimo spirito e protesi a un'unica meta, ed è l'autenticità di situazioni effettive, in quanto Eusebio si espone a fraintendere lo stato reale delle cose per il rifiuto di testimonianze illuminatrici. Poco dopo (§ 8) Gregorio, alludendo alla dolorosa difficoltà di comprendersi con Eusebio, asserisce: «La mia pena non oscurerà la verità», concentrando nella sacralità austera del vocabolo una complessa simbiosi di contenuti: «verità» è infatti il merito indiscusso di Basilio, il contegno errato di Eusebio, la sua mancanza contro la carità, il sentimento di Gregorio in tutta la sua schiettezza, una luce che non può venire ottenebrata. Così quando rinfaccia all'ariano Lucio di Samosata di tradire la verità (*Or.* 25,11, p. 182,16-17), nella parola riassume tutti i valori: è l'opposto di tutto quanto è errore teologico, corruzione morale, violenza di azione, perfidia di metodi, bassezza di carattere.

Una valenza particolare il termine assume in *Ep.* 59,3, dove, di fronte all'irritazione che Basilio aveva dimostrata per la *Ep.* 58 di Gregorio, questi dichiara a sua vigorosa discolpa: «Se in questo frangente mi sono comportato con inganni e con malignità, riceverò un danno non tanto ad opera del tuo dolore quanto della verità». Qui la verità è personificata, con spirito diverso ma sulla medesima linea di costume con cui si solevano personificare virtù e vizi astratti. All'«inganno», che pone ad ipotesi irreali, contrappone l'intervento della «verità», sua antagonista: non è una personificazione di tipo mitologico, ma di tipo morale: la verità non è una persona ma una forza; è un valore dello spirito e una legge della mente: una sua violazione comporta disfunzioni in quegli organi nei quali essa agisce. Assume una sua individualità.

Sulla stessa lunghezza d'onda in *Ep.* 72 conforta il Niseno, che era stato deposto dal seggio episcopale e cacciato dagli ariani, assicurandolo che essi sarebbero stati costretti a rintanarsi, perché «combattuti dalla verità e dalle vicende del tempo». Nell'austerità solenne del vocabolo emerge un'ombra di personificazione; è un'entità che non ha figura, ma ha una misteriosa consistenza spirituale; l'epistolografo non ne spiega la struttura ontologica, ne sente la potenza. Più, forse, che aver forza è una forza, perché è un valore e siccome è un valore senza scorie è anche una forza senza sconfitte. È immanente o trascendente? Come persona assoluta in piena trascendenza si identifica evidentemente con Dio; ma più volte, dinanzi ad essa, Gregorio sembra fermarsi prima, sembra considerarla un agente interno alla storia. La nostra mente è fatta per la verità, alla quale tende per una pressione costitutiva e quindi incoercibile, per cui alla coazione dell'errore finisce, prima o poi, per ribellarsi. La verità è insita nell'anima come aspirazione, mentre le è anche superiore come direttiva. Opera: è però ben diversa dalla «nemesi storica» laica, totalmente priva di radici e di connotati: la verità di Gregorio si fonda nella psicologia e nella Provvidenza.

7. Ortodossia

Subito nella prima orazione, appena dopo la sua ordinazione sacerdotale, Gregorio mette in guardia contro la voce straniera degli eretici, la quale «sottrae e disperde lontano dalla verità» (*Or.* 1,7, p. 80,11-12): la menzione della verità è una specificazione che in *Gv* 10,10, che sta parafrasando, non c'è, e che viene subito ripresa: «(voce straniera) che conduce lontano dalla sana fede» che precisa essere quella nelle tre Persone trinitarie, quale unica divinità (*linn.* 14-15). Gregorio inaugura il messaggio della sua predicazione, presentando il buon pastore e le pecore fedeli accomunati da una verità che è ortodossia incentrata sul dogma essenziale come dev'essere l'impegno essenziale della vita.

Motivi teologici (preminenza del mistero) e occasionali (oppugnatione eunomiana) spingevano Gregorio a presentare come verità per essenza la retta dottrina trinitaria, asso-

lutamente in se stessa o in dura polemica contro le negazioni ariane: cf. *Or.* 6,11, col. 736C 4 e C 9; 18,12, col. 1000B 9 (la designazione è densa e solenne); 21,13, p. 136,11; 21,26, p. 164,24-25; 29,1, p. 176,12-13 (cf. linn. 8-9: verità sono le sue idee ed è la realtà della natura divina; il piano soggettivo e quello oggettivo si allineano, pur restando distinti); 30,1, p. 226,5-6 (gli eunomiani, con le loro furtive distorsioni della s. Scrittura cercano di conquistarsi le masse e «scompigliano la via della verità»: l'immagine, che suggerisce una meta raggiungibile dopo un cammino esposto alle insidie di ladri sacrileghi abili in intrighi e raggiri [linn. 1-5], conferisce una sfumatura di pensosa serietà: via è anche la vita dell'uomo in perenne cammino, via si definì Cristo e via si denominò volentieri il cristianesimo alle sue origini: include un destino, una vocazione, una fatica, una risolutezza; suggerisce un percorso lungo e con margini ben precisi; implica un'avanzata a perdita d'occhio); 36,10, p. 264,14 (gli eretici trinitari «vanno respinti come rovina della chiesa e veleno della verità»: l'assolutezza indeterminata sembra travalicare l'oggetto specifico dell'ortodossia trinitaria ergendosi in un'ampiezza che dà una suggestione di sacro prima ancora che di teologico. È un valore che nella sua stessa natura sembra superare il concetto di dimensioni, le quali vengono tacitamente intuite come illimitate); *Or.* 42,8, col. 468B 10-12 («Nulla è così splendido dinanzi a Dio quanto una dottrina purificata e un'anima perfetta nelle idee della verità»: i due concetti confluiscono e indicano l'autentica natura di Dio. La verità si attua totalmente in Dio e diventa la norma dell'eccellenza dello spirito dell'uomo); 42,14, col. 473B 11-13 (nella sua manifestazione Gregorio si asserisce non secondo a nessuno); *Or.* 43,2, col. 496D 1-2 (giustifica il ritardo nel pronunciare l'elogio funebre di Basilio spiegando che prima era stato «occupato nella [difesa della] vera dottrina in pericolo»: era il linguaggio corrente per designare il dogma trinitario impugnato dagli ariani; l'accanimento e la frequenza dei dibattiti avevano reso ovvio l'argomento: la verità non poteva essere che «quella»); 43,47, col. 557A 4-5 (Valente venne a Cesarea per spegnere «l'unica scintilla viva di verità che ancora restava»: anche qui evidentissima la presenza trinitaria, resa trepida da quella «scintilla viva», nella quale palpita un'ansia sospesa: l'esi-

guità del bagliore non concerne la forza della verità ma quella dei fedeli dinanzi alla persecuzione. La formulazione era già stata usata in *Ep.* 58,10; *Ep.* 19,6 (gli ariani, che con Valente aggredivano Cesarea, facevano temere «che venisse spazzata via la dottrina della verità»: si rinnova la situazione precedente in variazione d'immagine: a quella delicata succede questa brutale: l'anima è la medesima, muta l'emozione a testimonianza della totalità del sentimento che reagisce in tutte le forme); *Ep.* 102,19 («i nuovi araldi della verità» sono, ironicamente, gli apollinaristi con le loro errate concezioni cristologiche; anche al § 30 e in 202,19 nega loro la verità); *Carm.* I,2,10,984-986, col. 751 (l'amore conduce alla verità meglio delle dispute sottilizzanti; cf. v. 996, col. 752).

Talora Gregorio si riferisce più specificatamente all'ortodossia dello Spirito Santo: cf. *Or.* 43,67, col. 585B 3-4 (quand'egli legge il *De Spiritu Sancto* di Basilio «acquista piena sicurezza di esporre la verità»: emerge, come spesso, una sfumatura di definitività; poter giudicare così il proprio pensiero conferisce tranquillità); *Ep.* 58,8 (alla verità sembravano opporsi i veli terminologici che Basilio stendeva dinanzi alla proclamazione della divinità della terza Persona; cf. § 11).

Quando in *Or.* 42,27, col. 492B 2-3, al momento del suo addio, invita gli abitanti di Costantinopoli ad accostarsi alla verità, si riferisce certo all'ortodossia trinitaria, ma è una sineddoche che riveste il tono di antonomasia: è la verità per eccellenza: centrale nella sua assolutezza, urgente nella contingenza storica.

Spesso la verità designa l'ortodossia in generale, nella sua integrità: cf. *Or.* 21,7, p. 122,13 (ritrae la chiesa di Alessandria «assetata di verità»: sfondo di questa sete è la diffusa aridità di errori teologici che lasciavano l'anima arsa per la loro innata incapacità di appagare; la verità è vista come una freschezza, fonte di un benessere e di un ristoro che non hanno surrogati); 21,13, p. 136,11; 21,21, p. 154,26 (denuncia un teologo e vescovo, corrotto nelle idee e nella coscienza, che impiegava il denaro stornato dalla beneficenza per combattere la «verità»: la figura perversa dell'oppugnatore eleva, istintivamente, l'eccellenza della verità: si direbbe quasi che quell'incompatibilità abbia origine più dalla ve-

rità che dal suo nemico: essa è per natura avversa alla depravazione); 21,33, p. 182,28-30 (esalta in Atanasio la salda risolutezza con la quale «primo e solo, o insieme a pochissimi, ebbe l'ardire di confessare, per iscritto, in maniera chiara e in termini espliciti, la verità che le tre Persone hanno una sola divinità ed essenza»: evoca un clima di rigogliosa franchezza; sa di vittoria); 21,35, p. 184,2; 32,1, p. 84,20 (promette di istruire i suoi ascoltatori «con parole di verità»: la parola, che comprende il piano umano e divino, avvolge anche l'oratore di un'alta dignità: questa parola, che emerge in tutta la sua vigoria, è quella che rende il cristianesimo unico); 42,13, col. 473A 7-8 (proclama: «Noi non ricerchiamo la pace a scapito della considerazione della verità, lasciando correre certe cose per acquistare fama di moderazione»: qui la verità, che supera le singole componenti, tutte comprendendole, è considerata più come valore che come dottrina specifica. Gregorio la tutela contro le polemiche teologiche che surrogavano le argomentazioni con gli oltraggi, acuendosi in antagonismi personali, ma anche contro il relativismo dogmatico rivolto all'acquisto della popolarità); 43,2, col. 497A 2 (qualificando Basilio di lottatore per la verità non specifica un tema, definisce un'anima); 43,68, col. 588A 4 (dichiara di Basilio «per la difesa della verità fu condannato all'esilio»: dato l'ambiente culturale è evidente che si tratta di quella trinitaria, ma nella parola si innestano risonanze più ampie: è quella, ma avrebbe potuto essere qualunque altro settore dell'insegnamento della chiesa; il vocabolo suona come una sfida ai persecutori: era il suo motivo di forza e di vita); *Ep.* 65,2 (onora in Eusebio di Samosata «i sudori versati per la verità», intesa in ambito comprensivo e con la solita sfumatura di solennità; nella medesima accezione genericissima attribuisce al padre una «verità» indefettibile, nella quale si percepiscono gli stessi echi di indeterminata vastità: il vocabolo è ben al riparo dal sospetto di convenevoli cerimoniosi, ma ha un'intenzione di ossequio celebrativo: *Ep.* 79,1); *Ep.* 100,3; *Carm.* I,1,35,12, col. 518 (pensa all'esatta dottrina su Dio, che lo rivela senza deviazioni); *Carm.* II,1,11,713-714, col. 1078, p. 88 Jungck (si fa rivolgere l'accusa, che considera un'ambita consacrazione, «di comprimere energicamente la dottrina della verità, giudicando che la fede sia sempre una sola» e così ribadisce

di non essere disposto a transigere sulla precisione e di rifiutare qualsiasi elastico accomodamento e ogni blanda approssimazione); *Carm.* II,2,6,103, col. 1550 (plaudendo ad Anfilochio per la sua energica predicazione della verità, la guarda nella completezza delle sue dimensioni: anche se evidentemente la colloca in primo piano, non evidenzia la Trinità, perché sarebbe stato un ridurre gli orizzonti e quindi l'effetto gratulatorio. Il medesimo emistichio di 2,6,103 è riutilizzato in 2,7,22, col. 1552, riportandone identiche l'intonazione e l'ampiezza).

Quando in *Or.* 2,41, p. 144,1-4 Gregorio rievoca coloro che «mossi da vanagloria o da ambizione... si armano contro la verità e insorgono contro la sana dottrina», stabilisce un distico esplicativo, non aggiuntivo; ripete a scopo didascalico il concetto che non progredisce. Verità, sana dottrina²⁰ e fede cristiana sono spesso sinonimi; costituiscono una progressione nella quale il senso si va sempre più restringendo, intensificando ed elevando: così quando Cipriano persuadeva a non anteporre nessun bene terrestre alla verità (*Or.* 24,15, p. 72,7-9), intendeva riferirsi alla fede cristiana, che va professata fino al martirio. In *Or.* 42,14, col. 473B 6-7 parla della «dottrina della fede» e subito sotto (B 12) la richiama come «verità», stabilendole identiche. I vescovi disinvolti che «adulterano la verità» (*Or.* 18,16, col. 1005A 3) sono quelli che corrompono la fede nella sua genuinità. In *Or.* 39,8, p. 162,1-6 istituisce un parallelismo che dice equivalenza tra «fuggire l'errore della superstizione, stare dalla parte della verità e servire al Dio vivo e vero»: i due ultimi commi del trinomio sono specificati e confermati con l'obbligo di «conoscere ed approfondire intellettualmente tutto quanto concerne Dio e le cose divine». Quando comunica che Gioviano cercava di conoscere «la verità della nostra fede» (*Or.* 21,33, p. 180,14-15) non intende «se la nostra fede fosse vera», né «la nostra fede, che è vera», ma «la nostra fede come è effettivamente, nella sua genuinità», in contrapposizione alle adulterazioni eretiche che l'avevano «lacerata e confusa» (lin. 15).

²⁰ Locuzione di insistita autorizzazione paolina: cfr. 1Tm 1,10; 6,3; 2Tm 1,13; 4,3; Tt 1,9; 1,13; 2,1; 2,2; 2,8.

La verità non di rado assume l'accezione, un po' più allargata, di cristianesimo, nella valenza che il vocabolo riveste nell'uso corrente. È quanto troviamo in *Or.* 4,30, p. 126,20-21, dove si narra che Giuliano adolescente nelle dispute con il fratello sosteneva la causa del paganesimo, sotto pretesto di allenarsi nel difendere la tesi più debole (linn. 18-20), mentre «in realtà il suo era un esercizio contro la verità»: «verità» dice cristianesimo, ma lo avvolge d'una dignità polemica contro il suo denigratore. Le «parole della verità» di *Or.* 4,52, p. 156,3-4 sono quelle del cristianesimo, che finiscono per identificarsi con quelle della Scrittura ed è un'assolutezza che traspira forza. In uno dei suoi duri giudizi su Giuliano Gregorio lo reputò così ottuso da non capire che le persecuzioni passate contro il cristianesimo fecero all'impero un danno moderato, perché la fede allora era relativamente poco diffusa, «la verità si ergeva ancora solo in poche persone e mancava di splendore» (*Or.* 4,74, p. 192,15-16): il cristianesimo è una «verità che si erge»: un valore e una forza; «ancora» segna un cammino e indica una fierezza: è candidato al dominio; la storia ne può ritardare la marcia, perché la fede vive nel mondo, ma non la può arrestare, perché viene da oltre. In *Or.* 18,5, col. 992A 9 rappresenta il padre, che dall'eresia ipsistariana, chiamato dalla grazia, «accorse alla verità con grande velocità»: è un'antonomasia che permane in tutto il suo vigore, sebbene sorga in contrapposizione con l'errore. Ancora in contrasto con l'errore pagano, in *Or.* 25,5, p. 168,19, la verità è considerata come dote essenziale e caratterizzante del cristianesimo.

Il cristianesimo in quanto verità trova la sua naturale collocazione come superamento definitivo di un Antico Testamento che era prefigurazione e promessa. In *Or.* 2,97, p. 216,4-9 Gregorio afferma che il degno ministro di Dio deve aver «conosciuto la parentela e la diversità delle figure e della verità, essersi allontanato dalle prime e avere aderito alla seconda, per fuggire la vecchiaia della lettera, servire alla novità dello Spirito e trapassare in purezza di cuore alla grazia dalla legge, che si adempie spiritualmente nella soppressione del corpo».²¹ Il cristianesimo è verità che ha con-

²¹ «Corpo» è la materialità del contenuto della legge, in opposizione dialettica allo spirito con cui va interpretata alla luce della rivelazione di Cristo.

ferito vita e valore alle figurazioni preannunziatrici dell'Antico Testamento; è la meta rispetto al percorso di avvicinamento: provvisorietà e definitività; realtà oltre le esteriorità. Vedi anche *Or.* 10,4, col. 832,3 e 6 (Gesù è il «vero Tabernacolo» e il «vero unto» di Dio); 14,27, col. 893A 11-12 (l'AT fu ombra; il NT è verità); 21,3, p. 116,12 (il Battista fu l'«ultimo nella successione, il primo nella verità»); 32,11, p. 108,11-13 (carisma degli apostoli è la verità, dei profeti è l'ombra: sono affermazioni assolute, senza aggiunte esplicative, come realtà che non abbiano bisogno né di spiegazioni né di giustificazioni); 38,2, p. 104,5-7 (lettera e spirito, ombra e verità si succedono e si sostituiscono); 40,6, p. 206,6-7 («La legge scritta adombrava la verità e il mistero della grande luce»: la congiunzione copulativa è assai più epesegesi che aggiunta: verità e luce sono entrambe designazioni di Cristo, dinanzi al cui grande splendore il crepuscolo dell'adombramento segna uno stadio ancora remoto della lunga marcia al traguardo); *Carm.* II,1,45,178, col. 1366 (Cristo diede un tempo la legge su tavole di pietra «adombrando con la lettera la verità»).²²

Un altro tipo di ombra, che non ci viene offerto dalla storia ma dalla natura, non dalla Scrittura ma dalla riflessione, è costituito dalle cose del mondo: in *Or.* 38,7, p. 114,7-12 Gregorio afferma che Dio, oceano infinito di essere, «straripa al di sopra di ogni pensiero sia di tempo che di natura; soltanto dalla mente può venire adombrato e questo ancora in maniera oscura e dentro precisi limiti, non in base a quanto ha in sé, ma in base a quanto ha attorno a sé; da una cosa se ne può trarre un'immaginazione e da un'altra un'altra, in modo da farne, per così dire, una sola figura della verità, che ci sfugge prima di essere afferrata e s'invo-la prima di essere pensata». «Verità» sovrappone all'am-

²² A proposito delle pagine più sublimi e arcane della Bibbia, Gregorio parla di «una bellezza mistica avvolta in un rivestimento volgare; essa è il premio dell'impegno e d'una vita luminosa e lampeggia e si mostra soltanto a coloro che sono purificati nella mente» (*Or.* 2,48, p. 152,10-12): è l'autenticità profonda del messaggio biblico, la verità. È avvolta, qui, nella struttura del linguaggio, che ne è tramite indispensabile, ma anche schermo inevitabile. È un valore, ma è austera; è sublime, ma esige una preventiva predisposizione alla sublimità; è costitutivamente purezza, ma impone purezza per l'accostamento. «Lampeggia»: è luce, ma è anche sfuggente; è quasi ancora prima richiamo che offerta; segnala, stimola; richiede conquista.

messa idea di realtà di essenza quella di rappresentazione autentica: è il concetto effettivo, una completezza di visione che sintetizza apporti particolari. Siamo all'arrivo di un laborioso processo di composizione di elementi frammentari: è la verità vista dal basso come punto d'arrivo della nostra intelligenza.

È una tensione mossa della fede: in *Or.* 6,20, col. 748B 13-C 1 ammonisce che «non dobbiamo temere assolutamente nulla quanto che temiamo qualcos'altro prima di Dio e perciò tradiamo i dettami della fede e della verità, mentre alla verità siamo servi»: fede e verità sono accostate in un binomio esplicativo, secondo una tecnica stilistica cara al Nazianzeno, ed entrambe sono collegate strettamente alla menzione di Dio. I due poliptoti (temere-temiamo; della verità-alla verità) sono sottolineature: valgono «a tutti i costi per la verità». Ed è una fede che si riscalda a pietà: la verità, specie in quanto ortodossia, è infatti assai spesso indicata semplicemente con εὐσέβεια: cf., ad esempio, *Or.* 2,37, p. 138,6... 42,14, col. 473C 5-6 e 12... Non è limitata all'intelletto, investe e permea tutta la persona; la mente indica lucidamente la via, tutta l'anima la segue in fervorosa dedizione.

8. Equilibrio interpretativo e missione del sacerdote

L'ortodossia è il valore che conferisce un pregio essenziale alla vita, va quindi perseguita con tenacia e risolutezza, ma anche con lucida perspicacia. È infatti verità e la verità è un'unicità che viene insidiata dalla molteplicità illimitata dell'errore, tra le cui deviazioni spiccano quelle estreme dell'eccesso e del difetto. Se quest'ultimo per quanto concerne la fede-verità appare subito colpa, l'eccesso potrebbe sembrare una benemerita generosità, ma è errore anch'esso.

Gregorio, pertanto, fin dall'inizio del suo ministero pastorale, mise in guardia contro certuni che a Nazianzo «erano troppo ortodossi» (*Or.* 2,37, p. 136,4) e pronunciò una norma precisa: bisogna «rimanere nei confini della pietà (verità)» (p. 138,6): la verità non basta volerla; è necessaria un'alta superiorità di spirito per possederla, è impegnativa:

tanto grande quanto esigente. Ha una precisa frontiera di contro all'errore; va accuratamente tutelata dalle intrusioni inquinanti. L'eresia, di qualsiasi tipo, è squilibrio e quindi aberrazione (p. 138,6-18): la verità appare intelligenza, dignità, che nascono soprattutto da una chiara ampiezza di visione: è una sintesi che compone in un ordine vitale tutti gli elementi, senza né enfattizzarne né sacrificarne nessuno.

Gregorio sa, anche per averlo riscontrato in ambienti di sua conoscenza, che il fervore per la verità teologica può degenerare in febbre: rileva infatti che, quando la disputa concerne Dio, «quanto più le persone sono ardenti nella fede, tanto più sono ostili alla parola²³ e stimano la cedevolezza tradimento della verità (τῆς ἀληθείας) e non dimostrazione di pietà (εὐσέβειαν) e tutto abbandonerebbero piuttosto che la maniera di pensare che si sono personalmente fatta» (*Or.* 2,40, p. 142,3-6). È l'aspetto soggettivo dell'adesione alla verità visto nella sua malaugurata facilità d'ingannarsi: si può perdere la verità proprio per un intransigente amore verso di essa; la verità non è necessariamente evidenza: dinanzi ad essa c'è la cecità della volontà, ma c'è anche quella dell'intelligenza.

In *Or.* 6,20, col. 748 Gregorio traccia una specie di sommaria linea di condotta al riguardo: «È bene non essere né più torpido di quanto sia giusto né più fervido, così da accondiscendere a tutti per (eccessiva) adattabilità o da romperla con tutti per insocievolezza» (B 5-7), ma «quando i caratteri dell'empietà sono evidenti, allora dobbiamo affrontare il fuoco, il ferro... piuttosto che condividere il fermento della malizia» (B 9-12) e tradire la dottrina di verità (B 14-C 1); tuttavia nei casi in cui si tratta solo di sospetti e di timori incontrollati è preferibile essere longanimi e arrendevoli piuttosto che precipitosi e presuntuosi ed è più utile evitare scismi: non si deve imporre la correzione dall'errore a guisa di tiranni con l'imperio, ma a guisa di fratelli (C 1-9). La

²³ Allude alla predicazione del sacerdote che insegna la dottrina trinitaria; dinanzi alle sue formulazioni gli esagitati dell'ortodossia si mettono in posizione di diffidenza, temendone deviazioni a ogni momento, senza tener conto che l'oratore, trovandosi di fronte a un pubblico assai eterogeneo per cultura, disposizioni e gusti, deve adeguare il proprio linguaggio con accomodamenti di empirica provvisorietà ed approssimazione: cf. c. 39.

verità ha quindi un valore assoluto che non permette di retrocedere dinanzi a nessun pericolo, però la sua interpretazione va esaminata con animo pacato. Per essa occorre devozione, non esaltazione; è un valore assoluto, ma lo è anche la carità fraterna: la verità è prima ed è sopra la persona, ma è per la persona. È doverosa la riprensione in nome della verità, ma tenendo presente che siamo gli uni membri degli altri; la si può anche imporre, ma da fratelli.

La passione sregolata per la verità può addirittura condurre a rinnegarla: in *Or.* 6,3, col. 795A 8-9 in riferimento al dissidio dei monaci di Nazianzo con il vescovo, lamenta: «In nome della verità ci siamo falsamente accusati a vicenda». Il culto della verità non va esasperato in un'intransigenza che faccia perdere di vista l'esatta natura dell'oggetto; invece che allo spirito ci si può attaccare alla formula, dimenticando che la verità ha un suo nucleo vitale che può affiorare in un'iridescenza di enunciati. Essa va non solo amata, ma anche capita. Appena sotto (col. 725A 11-12) rimprovera: «In nome della pace abbiamo fatto la guerra più di quanto sia conveniente»: è osservazione parallela a quella sulla verità e su di essa si riflette: verità implica misura, equilibrio; ogni abbacinamento è rovinoso.

Se tutti di fronte alla verità hanno degli obblighi categorici, li hanno tanto più i sacerdoti, che della verità sono i cultori, i dispensatori, i difensori e i giudici. Il tema emerge pertanto più volte nell'*Or.* 2, della quale costituisce come il filo animatore che tutta la percorre. In *Or.* 2,73, p. 186,12-13 Gregorio definisce l'autentico sacerdote come «protettore della verità», facendo subito seguire, accanto a questa, altre determinazioni che lo sublimano (linn. 13-18): egli infatti è «colui che si ergerà con gli angeli, che glorificherà (Dio) con gli arcangeli, che farà salire all'altare celeste i sacrifici, che condividerà il sacerdozio con Cristo, che ricreerà la creatura, che presenterà (a Dio) l'immagine (= l'anima umana), che lavorerà per il mondo di lassù, e, per dire ciò che più conta, che diventerà Dio e renderà Dio (anche gli altri)». È una visione sovrumana, che si apre con la tutela della verità, la quale viene ad apparire come l'accesso alla vita paradisiaca e all'assimilazione a Dio. La verità teoretica nel dominio teologico avvia alla verità in quello ontologico, che si esplica nella pienezza delle creature supreme e culmi-

na in Dio. La verità è connessa con l'autentico sacrificio che non solo ossequia Dio, ma a Dio innalza e in lui trasfonde. Essa non è solo via e forza d'ascesa, è già prima rinnovamento dell'uomo mediante l'elevazione di quell'anima che ci fa uomini. La verità dischiude al sacerdote il suo ministero di adoratore celeste e di salvatore terrestre: lo pone in mezzo agli angeli e, insieme, in mezzo agli uomini ed è una contemporaneità estremamente nobile e feconda. Attingere di lassù per diffondere quaggiù: in *Or.* 2,36, p. 136,8 Gregorio afferma che i pastori della chiesa sono «coloro che hanno avuto l'incombenza di illuminare».

La trasmissione della verità non implica però soltanto una conoscenza, presuppone anche una didattica. In *Or.* 2,35, p. 134,5-8 Gregorio osserva: «Non mi sembra davvero un compito senz'altro dappoco e che s'accontenti d'una superficiale partecipazione dello spirito il dare a ciascuno, in rapporto alle circostanze, la sua porzione nutritiva d'insegnamento e il distribuire in base a un (oculato) giudizio la verità delle nostre dottrine». La verità domina alta sulle anime, ma va in esse sapientemente inserita. Sono due poli eccellenti, che richiedono anche un collegamento ispirato a un rispetto proporzionale: deferenza verso la verità e comprensione di chi la deve ricevere: entrambi sono meritevoli di un alto riguardo.

A questo proposito Gregorio esprime un sagace principio psicologico: «È più facile intagliare nell'anima la verità quando l'incisione è la prima che vi venga effettuata, come una cera che non sia stata ancora scalfita, piuttosto che scrivere su di uno scritto anteriore, e cioè redigere un discorso ortodosso su insegnamenti e opinioni malvagie, in modo che la seconda stesura venga confusa e disordinata dalla prima» (*Or.* 2,43, p. 146,1-4). Gregorio bada, oltre che alla verità, alla sua pedagogia, tenendo d'occhio le disposizioni della mente che la possono rendere più sicuramente e durevolmente assimilabile; ma che si tratta di cosa importante, perché dell'intelletto umano conosce tutta la fragilità. Il metodo preventivo è tanto sapiente e tanto ovvio quanto sovente trascurato.

Un altro criterio fu espresso in *Ep.* 58,11: «È preferibile che la verità venga dispensata con parsimonia, cedendo un poco alle circostanze come a un temporale, piuttosto che

venga distrutta da una proclamazione aperta». È una norma ed è un accomodamento: si trattava di difendere Basilio dalle veementi accuse di viltà (§ 12) per la sua reticenza nella proclamazione esplicita della divinità dello Spirito Santo; era, questa, una regola universale adattata, un po' fortunatamente, a una situazione particolare, di qui il suo sapore di contingenza e un po' anche di forzatura. Resta però che la replica di Gregorio non fu avventata ed elusiva, ma fondata su di un'indubbia saggezza. Circostanze specifiche possono indurre a transazioni: tutto sta che siano ispirate da una mente perspicace e da una nobile coscienza; è lecito distinguere la pienezza della verità, a cui va l'adesione incondizionata, dalla sua presentazione catechetica, la quale è suscettibile di venire graduata secondo le convenienze del luogo e del momento.

E dovette essere una convinzione radicata, se si ripresentò ancora circa sette anni dopo. Infatti in *Or.* 41,6, p. 326,5-12, sempre allo stesso proposito, Gregorio sancì: coloro che credono nella divinità dello Spirito Santo e la proclamano, se lo fanno «davanti a persone ragionevoli, sono anime elevate; se invece lo fanno davanti a individui terra terra, non hanno il senso dell'opportunità pratica, giacché affidano una perla al fango... bisognerebbe invece far avanzare quegli individui poco alla volta verso gli spazi che stanno loro dinanzi, farli progredire verso livelli più alti, fornendo luce su luce e procurando verità su verità». Aveva ancora chiaramente dinanzi agli occhi il caso di Basilio, rivolgendolo però dalla malizia all'incapacità degli uditori e infondendo nella norma un più evidente carattere di progressività: si arriva alla verità completa attraverso una successiva scoperta di stadi sempre più ricchi. La verità prima che divulgata va rispettata: porgerla con intempestività non è neppure carità; lo zelo deve ben guardarsi da una rozzezza che può facilmente scivolare a volgarità.

9. Colpe e nemici

Spesso la verità è malservita dalle insufficienze del presentatore. Infatti «o la sua mente non è stata illuminata, o la sua esposizione è stata fiacca, o un pubblico non abba-

stanza purificato non gli ha dato ascolto: ugualmente sotto l'azione di uno di questi elementi o di tutti insieme diventa inevitabile che la verità zoppichi» (Or. 2,39, p. 140,14-17). A breve distanza (c. 41, p. 144,5-6) Gregorio menziona ancora tra gli ostacoli che le si oppongono «l'ignoranza e la connessa temerità». Se la verità è essenzialmente conoscenza, l'ignoranza si rivela come la sua antagonista frontale: pienezza e carenza, conquista e inerzia.

Gregorio considera poi quelli «che non hanno raggiunto la verità, ma che hanno subito questa disavventura per (eccessiva) cautela, che posseggono, sì, impegno, ma non tale da arrivare alla conoscenza» (2,40, p. 142,8-10): si tratta di temperamenti pacati e buoni (lin. 8), ma colpevoli «per manco di vigore»; sono anime pulite, ma languide; difettano di quella passione interiore che sola può innalzare alle opere egregie. Sono gli spiriti velleitari e sospirosi.

Contro la verità può operare l'inganno, ed era l'accusa pretestuosa che gli ariani rivolgevano contro gli ortodossi, imputando loro di «introdurre qualche falsificazione nelle Scritture e nella verità»: ²⁴ παραχράττω dice «imprimere una falsa impronta», «incidere secondo linee aberranti»: è deformazione d'una figura che ne risulta sgorbiata, per cui emerge la suggestione di un conio adulterato e quindi di una moneta surrettiziamente proposta: la verità suscita così un senso di decoro formale ed estetico, di genuinità di valore, di autorizzazione a circolare. È perfezione di linee e sicura affidabilità. Se non era vero che gli ortodossi ingannassero, era vero che lo faceva Giuliano con il suo perfido abbinamento di congiario e di atto idolatrico: era un tentare all'apostasia sotto il trucco d'un dono che apriva l'animo

²⁴ Or. 29,5, p. 186,15. V. GROSSI, «La ricerca cristiana della verità nel sec. III: Problemi di metodo», in *Parola e Spirito. Studi in onore di S. Cipriani*, Paideia, Brescia 1982, I, pp. 837-846, esponendo il pensiero di Tertulliano nota che fonte e criterio fondamentale della verità è la corretta interpretazione delle Scritture, nell'alveo delle chiese di fondazione apostolica: le Scritture sono infatti *instrumentum veritatis*, la cui esegesi valida dev'essere guidata dalla *regula fidei*, che consente di riannodarsi direttamente a Cristo; riferirsi alle Scritture prescindendo da tale *regula*, come avviene per gli eretici, dà solo apparenti risultati di verità, poiché con la verità manca il legame, in quanto essi non sono uniti a Cristo. A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e - III^e siècles*, tome II, Paris 1985, Etudes Augustiniennes, illustra come anche per Clemente in *Strom.* VII il criterio di verità sia costituito dalla parola delle Scritture: pp. 391-416.

ingenuo della truppa a un fidente sentimento di gioioso abbandono riconoscente e speculava sulla ridotta scaltrezza critica di anime semplici. I soldati, adescati e gabbati, si rivoltarono con un impeto in cui si fondevano il rifiuto di rinnegare la fede e la protesta contro il volgare disprezzo con cui erano stati trattati: «Siamo stati ingannati dall'imperatore» (*Or.* 4,84, p. 212,18): in κατεσοφίσθημεν è condensata la perfidia del capo e il candore del popolano. «Sofista» è appunto il falsificatore della verità, il manipolatore dell'errore che contrabbanda per verità (*Or.* 4,55, p. 160,5): la si può infatti attaccare con subdola abilità. Campione di questo stile era, naturalmente, Giuliano, che cercava di colpire nascondendo la mano. Contro chi lo scusava dicendo che non aveva emanato espliciti decreti ufficiali di persecuzione, Gregorio replica che, per salvare la faccia, sospingeva apertamente all'aggressione le plebi urbane facilmente eccitabili: «Accuseresti tu le frecce degli arcieri e i sassi dei frombolieri e non piuttosto i frombolieri e gli arcieri in persona?» (*Or.* 4,94, p. 236,15-18) e continua: «Sarebbe atto di grave stoltezza e (per sostenere simili tesi) si richiederebbe davvero un "sofista" che si faccia avvocato delle proprie colpe e che nasconda la verità con l'efficacia della sua parola» (l. 22-24). Gregorio denuncia il rischio perenne che il preconconcetto stravolga la verità, che si pretenda di cambiare il reale in base alle proprie opinioni, che per mancanza di disponibilità il soggettivo prevarichi sull'oggettivo, che si costruisca sull'illusorio nell'incoscienza che l'urto contro il vero non muta il vero, ma sfascia chi vi cozza. Che il distorcere il vero sia insulsaggine, per Gregorio è indubitabile in tutte le direzioni: lo rinfaccia a un persecutore come lo aveva fatto constatare a teologi (cf. *Or.* 2,38).

Oltre che in un suo scardinamento interno, la verità può venire profanata da un uso indebito che la strumentalizzi: da entità può essere fatta passare a schermo. In *Or.* 22,5, p. 228,4-9 Gregorio respinge l'impiego della verità quale scusa per coprire risse interne dovute a moventi passionali ignobili: era una sua dimostrazione di eccellenza sul negativo: anche i suoi avversari si rifugiano sotto le sue ali. Essa si erge sulla volgarità corrotta, ma le si oppone subito come agli antipodi, e analogamente si solleva al di sopra degli accorgimenti tecnici escogitati per distorcerla: in *Or.* 5,30, p.

354,1-3 beffa i trattati sofistici, i sillogismi ineludibili e gli entimemi con cui Giuliano impugnava il cristianesimo: erano strumenti coartabili, attrezzi inerti che, se privi d'anima, conducono a qualsiasi termine.

Siccome la verità esige purezza e altezza di spirito (cf. *Or.* 2,41), è naturale che abbia molti nemici. Ci sono gli ortodossi timidi e vili, che rinchiudono la fede nel loro intimo senza esprimerla; ad essi Gregorio accosta quelli che aderiscono alla retta dottrina solo quando le circostanze favorevoli li portano, mentre altri «proclamano con libera franchezza la verità» (*Or.* 21,34, p. 182,2-8: cf. 33, p. 182,29). Ci sono poi gli spiriti privi di qualsiasi equipaggiamento culturale, che si abbandonano a tutte le dottrine nell'illusione di estrarne quanto trovano di più forte e di più sicuro e «hanno fiducia in se stessi, mentre sono inetti giudici della verità» (*Or.* 2,42, p. 144,1-5); ci sono gli illusi, i disancorati che fluttuano alla deriva su tutte le correnti, credendosi navigatori di orientamento sicuro (linn. 6-10): la loro boriosa sufficienza li porta alla «derisione e al disprezzo della fede, come se fosse instabile e priva di ogni validità» (linn. 12-13): ma fede e verità sono inscindibili, l'una realizzazione dell'altra. Contro la verità si armano gli ambiziosi e arroganti (*Or.* 2,41, p. 144,1-4), i sobillatori (*Or.* 23,4, p. 286,13-15) e soprattutto gli eretici, che sono «una rovina della verità» (*Or.* 6,22, col. 752A 5): essi vanno accolti e curati fino al limite del possibile; se però risultano inguaribili, vanno respinti, per evitare il pericolo di contrarre la malattia prima di trasmettere loro la sanità (A 5-8; cf. *Or.* 23,2, p. 282,15), sono infatti «traditori della verità» (*Or.* 25,11, p. 182,16-17).

10. Accessibilità ed eccellenza

In *Or.* 4,44, p. 144 dopo aver dato un breve saggio delle aberrazioni teoriche dei filosofi pagani, li osserva «immersi in un profondo pantano... e nell'oscura tenebra dell'errore e dell'ignoranza; non erano purificati nel loro pensiero neppure tanto da poter rivolgere gli sguardi ai raggi della verità, ma si rivoltolavano nelle cose terrestri e nel mondo dei sensi senza riuscire a immaginare nulla al di sopra dei di-

lemmi e a innalzarsi in maniera degna del Creatore» (linn. 14-18). Il raggiungimento della verità è strettamente condizionato a una severa ascesi morale e intellettuale: interessi e piaceri, che offrano un basso sfogo alle passioni, trattengono. La verità risiede in una pura altezza: purificazione ed elevazione sono le condizioni preliminari per qualsiasi marcia di avvicinamento. È un binomio austero, ma è anche affascinante per la sua atmosfera di nobiltà e d'eroismo: furono l'aspirazione ininterrotta di Gregorio, prima ancora che come aperture d'accesso alla verità, come valori che con la verità consuevano per un'intima concordanza. La «filosofia signora delle passioni» che induce «a troncarsi qualsiasi rapporto con la materia, prima che (con la morte) dalla materia si venga disgiunti» comporta un rifiuto di quella filosofia pagana che arriva solo a «scherzare con le ombre della verità» (*Or.* 25,4, p. 164,12-14 e 19) dissipandola in un abbaglio di cui porta intera la responsabilità. La scelta valida è invece quella della filosofia cristiana, la quale «terra terra all'esterno, ma alta per quanto nasconde all'interno, conduce a Dio» (ivi, linn. 20-22): la verità è qui considerata come fallita e raggiunta.

Sull'esperienza propria e altrui, filtrata attraverso rigorosi esami, Gregorio si maturò la convinzione «che ogni verità e ogni ragionamento sono malagevoli da arguire e da contemplare. Noi pretendiamo di costruire dei grandi risultati con quello che potremmo chiamare un piccolo strumento, quando diamo la caccia alla conoscenza della realtà con la sapienza umana e andiamo all'assalto dell'intelligibile con i sensi» (*Or.* 28,21, p. 142,1-5). Della verità segna due gradi di conquista: l'individuazione attraverso gli indizi e la contemplazione in un abbandono che costituirebbe, se realizzato, una dignità nobile e serena. Però i sensi, attraverso i quali operiamo, ci smarriscono, ci fanno barriera: la verità sta in alto e insieme risiede oltre. Dalle parole di Gregorio traspira un senso di commiserazione per una pretesa che è illogica: in quest'anelito inquietante e destinato all'insoddisfazione, non stagnano però pessimismo o frustrazione, perché qui la verità, pur presentandosi nella sua generalità, evoca chiaramente quella specifica della natura divina, la quale, nella sua infinita profondità, non umilia la mente che non la raggiunge.

Se si limita invece la verità all'ortodossia nella sua pienezza, vi possono arrivare non soltanto gli spiriti «alti» (cf. *Or.* 41,6, p. 326,6), ma anche quelli che non si sono lasciati travolgere dalle passioni, sebbene abbiano offuscato la loro vista per uno zelo indiscreto. Costoro potrebbero rettificare le loro opinioni «se li toccasse una parola che, provenendo dall'interno o dall'esterno, li colpisse nel punto giusto come il ferro che percuote la pietra focaia, (la quale qui simboleggia) il pensiero pregno di luce: in esso potrebbe risplendere assai in fretta la fiaccola della verità, anche ad opera d'una minuscola scintilla» (*Or.* 2,40, p. 142,15-18). Se il traviamen- to non è penetrato fino alla corruzione, ma si è arrestato alle falde superficiali d'una farraginosa incompetenza, esiste la possibilità di recuperare la verità. Basta un impulso, però quest'impulso appare necessario: può germinare dalla meditazione personale o da un avvio illuminante dato dall'esterno. Siamo aperti alla verità, ma vi siamo anche inibiti dall'inerzia: il pensiero, che se la porta implicitamente dentro, la deve esplicitare con un impegno a cui tocca superare un attrito iniziale. È bandito ogni passivismo; la verità è a portata di mano, ma va conquistata; seleziona gli arrivi con il filtro della risolutezza generosa. È un valore che si tutela presupponendone un altro; rimane sublime perché resta in alto. È discriminante: la scintilla viene dalla pietra, ma le è irriducibile per il fascino del suo fiammeo splendore: brilla sotto uno scontro aspro che include sacrificio. La verità è accessibile, ma ha un prezzo: iniziativa magnanima o almeno disponibilità sollecita.

Noi «restiamo indietro rispetto alla verità» in una misura infinita (*Or.* 20,12, p. 82,13-14): la formulazione, nella sua plastica evidenza, rende insieme una drammatica commiserazione per l'inadeguatezza umana e la sublimità della vetta considerata: l'uomo cammina a una distanza che, invece di diminuire, sembra crescere progressivamente. Tuttavia questo arretramento non deve essere valutato solo negativamente: è una negatività aperta su di una positività: la nostra debolezza è commisurata in rapporto all'eccellenza della meta che persegue: è soprattutto essa a risultare straordinaria. Infatti, prosegue l'oratore (p. 82,15-20), se non possiamo avere quaggiù la conoscenza perfetta di tutto, in fondo noi aspiriamo al regno dei cieli, che è «il raggiungimento di

quanto c'è di più puro e di più perfetto; ora quanto c'è di più perfetto in ciò che esiste è la conoscenza di Dio». Il mondo concettuale qui evocato è quello della verità nella sua massima intensità e comprensività: ci sono la sua ontologia e la sua prospettiva d'accesso. Il possesso ne è assicurato come è differito: è una posizione che conforta, perché il rinvio è l'indispensabile conseguenza della sua grandezza: non indica «lontano», indica «in alto» e tanto che solo Dio vi ci può condurre; infatti Egli ha nel mondo intelligibile la medesima funzione del sole in quello sensibile (*Or.* 21,1, p. 112,13-26).

Dio alla verità è guida come della verità è oggetto, per cui essa «è la sola alla quale sia saggio rivolgere gli sguardi» (*Or.* 20,6, p. 68, 1-2): la verità è l'equilibrio tra i due eccessi di Sabellio e di Ario: siamo al rispetto della natura di Dio e della dignità dell'uomo; vengono fusi in un immenso colpo d'occhio valori diversissimi eppure inscindibilmente collegati. La verità autentica accoglie e coordina tutto senza contraddizioni; ha per ampiezza un'area universale ed è la sola ad averla: è il suo distintivo. Con l'ampiezza anche la qualità: infatti nel citare l'apocrifo Esdra I,4,35 (I, p. 882 Rahlfs), il quale afferma che «la verità è tra tutte le cose quanto c'è di più forte» (*Or.* 23,4, p. 286,24-25), gli si dichiara d'accordo, mentre osserva sia il piano ontologico che quello storico. E dovette essere una convinzione ben radicata, se la citazione ritornò tre-quattro anni dopo in un'identica asserzione di nuovo confortata dall'assenso, contenuta in una lettera al cugino Eulalio (158,1), che egli volle e ottenne quale suo successore a capo della diocesi di Nazianzo. Tanto nell'ufficialità d'un discorso (tenuto probabilmente a Costantinopoli) quanto nell'intimità d'una lettera confidenziale l'idea si ripresenta: era uno degli assiomi più saldi della sua visione intellettuale.

Il pregio della verità risulta poi anche dal fatto che Gregorio la fa consacrare da Gesù stesso: interpreta infatti le pietre preziose che non vanno gettate dinanzi ai porci perché non le calpestino (Mt 7,6) come emblemi della verità (*Or.* 28,2, p. 104,27). Lo scrittore non insiste, perché l'accento è inserito in uno sviluppo che comprende una serie d'animali simbolicamente considerati quali esponenti dei vizi, però, aggiungendo a «pietre preziose» gli epiteti di «bel-

le e splendenti», che mancano nel Vangelo, anche se ha colto un suggerimento che proviene dall'aspetto fisico delle gemme, ha certo pensato soprattutto al traslato, che ne dovette suggerire l'inserzione. Stabilisce un valore, ancora rilevato dal confronto con la sozza materialità dell'animale.

Al momento opportuno egli innalza la verità in un'atmosfera di grandezza solenne: si raffigura infatti quel Cipriano, che è una sua proiezione ideale disancorata dalla documentazione storica, come colui che persuade a posporre «patria, parentela, patrimonio, potere e tutto quanto sta quaggiù rispetto alla verità» (*Or.* 24,15, p. 72,7-9): sono piedestalli che, proprio in grazia della potente attrattiva che esercitano, segnano l'eccellenza dell'oggetto al quale fanno da supporto. La verità qui è la fede, ma l'oratore le avvolge attorno un alone di sublimità che la universalizza trasformandola in positività totale: è il valore pieno, l'assoluto che s'impone su tutto. Dio stesso interviene con chiarezza nella storia per segnalare e difenderla: Gregorio vede infatti nella caduta di Giuliano «uno di quei miracoli che rassodano nella verità» gli spiriti che si lasciano turbare dall'irrazionalità della fortuna (*Or.* 4,8, p. 98,11-12). La verità racchiude qui una potente sintesi concettuale che abbraccia il mondo divino e quello creato, lo stile operativo della provvidenza e la sicurezza di corresponsione umana: i suoi avversari crollano e finiscono, inconsapevolmente, per additarla.

Gregorio ne ha un'idea così pervasa di religiosa ammirazione da avvertirne un efflusso elevante al solo contatto mentale: «Io nella continuità del suo ricordo sarò santificato» (*Or.* 42,14, col. 473B 6-9 e cf. 11-12). La verità dall'area intellettuale raggiunge il complesso della persona; a tutti essa conferisce insieme utilità e gioia (B 9-10). La sua eccellenza traspare anche dai suoi effetti: è un'organicità universale che è bene e che fa bene.

11. Dedizione alla verità

Gregorio inaugura il suo episcopato con un invito che costituisce una mirabile sintesi dei valori cristiani: «Purificiamoci, fratelli, in onore dei martiri, o piuttosto, in onore di Colui per il quale anch'essi si purificarono con il sangue e

la verità» (*Or.* 11,4, col. 836C 5-7): sangue e verità si presentano entrambi come metonimie della vita, entrambi ne costituiscono la fonte essenziale. Martirio e verità sono le supreme consacrazioni a Dio: solo la verità rende genuino il martirio²⁵ e solo il martirio si eleva all'altezza della verità. Perciò l'oratore incalza: «Come atto di devozione ai martiri testimoniamo la verità» (*C* 14-15). Sopra, la verità conduceva a Dio in unione ai martiri; qui conduce ai martiri: insomma essa apre la via a tutto quanto è soprannaturalmente eccellente; è l'atto di devozione sommo, l'elemento più purificante e sublimante; più ancora che condizione è agente. Supremo valore intellettuale, di tutti i valori diventa il fondamento.

È pertanto naturale che attorno ad essa si stringano, a propria autenticazione, tutti i grandi campioni della fede: per la verità furono infatti «splendidi lottatori» i maccabei (*Or.* 15,3, col. 916A 1) e per essa lottarono Cipriano (*Or.* 24,8, p. 54,17 e 19, p. 82,18-19), Atanasio (*Or.* 21,37, p. 190,7), Atanasio e il fratello Pietro (*Or.* 34,4, p. 202,2), Basilio (*Or.* 43,2, col. 497A 2), Erone (*Or.* 25,3, p. 160,2-3): essa irraggia una pienezza potente, si presenta come un pregio assoluto, al di là di ogni analisi; s'impone da sé; non viene più contrapposta all'errore; gli si estolle assai più in alto.²⁶ Della verità furono grandi araldi Giovanni Battista (*Or.* 19,11, col. 1056A 2-3; 28,20, p. 142,17-18; 45,18, col. 648C 9) e s. Paolo (*Or.* 18,14, col. 1001C 14-D); ne fu ambasciatore Eusebio di Samosata (*Ep.* 44,1), messaggero dalla voce potente Anfiloquio d'Iconio (*Carm.* II,2,6,103, col. 1550: identica qualifica Gregorio attribuisce a se stesso in *Carm.* II,2,7,22, col. 1552), tromba vigorosa Atanasio (*Or.* 21,13, p. 136,11 e tale desidera diventare anche Gregorio: *Carm.* I,1,1,22-23, col. 400), regola Gregorio il Vecchio (*Ep.* 79,1), infine «grande maestro e difensore»

²⁵ Del martirio autentico la verità diventa il contrassegno: «martiri della verità» sale a modulo tipico: cf. *Or.* 14,12, col. 873A 6; 25,2 p. 158,2. In *Or.* 24,4, p. 46,14 i martiri appaiono quali «messaggi della verità».

²⁶ In *Or.* 21,37, p. 190,5-7 troviamo che Atanasio alla morte «si aggiunse ai suoi padri, ai patriarchi, ai profeti, agli apostoli, ai martiri, che lottarono per la verità»: alla verità fanno come da grandioso corteggio d'onore tutte quelle venerabili categorie che per essa s'impegnarono in una dedizione totale; diventa un culmine a cui la storia s'appunta.

ancora s. Paolo (*Or.* 28,20, p. 140,9). In qualche caso l'epiteto sembra di diritto, quasi prima ancora presupposto che riscontrato: non è certo segno d'avventatezza, è convinzione della naturalezza d'un legame: non ci può essere grandezza senza verità.

Anche attorno a sé rileva, con un senso di conforto e d'orgoglio, questa presenza: interpella infatti i fedeli come «suoi compagni nell'amore per la verità» (*Or.* 28,3, p. 104,1-2) e del fratello Cesario ricorda «le lotte e i dibattiti che affrontò in gran numero e di fronte a molte persone in difesa della verità».²⁷

La verità per Gregorio è bene preminente anche sulla pace (*Or.* 42,13, col. 473A 7-8): la pace è tra gli uomini, la verità è loro sopra; una pace a scapito della verità sarebbe una capitolazione e, poi, sarebbe insostenibile, perché fondata sul vuoto. La verità è quella che convalida tutte le cose. Gregorio può quindi affermare che è legge del cristianesimo che «quando le circostanze lo impongano, si affronti il pericolo per la verità e non si tradisca per viltà la fede» (*Or.* 7,14, col. 772B 9-11): in confronto con la filosofia c'è una fortissima acquisizione di densità: per essa si sacrifica anche la vita, perché essa della vita è il respiro e la giustificazione. Soprattutto se la verità concerne Dio, il cristiano si mostra irremovibile (cf. *Or.* 2,40, p. 142,1-6; 4,5, p. 92,11-15; 6,20, col. 748B 13-C 1). A Giuliano, che rifiutava ai cristiani la gloria del martirio, Gregorio rinfaccia: credeva forse che essi «si esponessero ai pericoli per brama di gloria e non (per esigenza) di verità?» (*Or.* 4,5, p. 164,1-2). Essa appariva motivo di vita e di immolazione della vita, della quale tuttavia non causava la perdita ma offriva la consacrazione: con il martirio il cristiano non si distrugge, si realizza. La dedizione alla verità non ammetteva patteggiamenti come non accettava fanatismi: la verità implica chiarezza intellettuale.

²⁷ *Or.* 7,11, col. 768C 7-9. Rievoca poi la tenzone dialettica ufficiale che sostenne contro Giuliano stesso (cc. 11-13): lo scontro è drammatizzato in un'epicità di sapore letterario, non manca però una sincera partecipazione. I fatti sono quelli: si nota tuttavia che l'atmosfera è caricata, producendo una diluizione che non giova al nerbo e all'efficacia espressiva. Ci sono molte parole, ma non c'è mai la frase illuminante; si aspetta invano il bagliore dell'anima. Sente più che vedere. Della verità ha, in questo momento, una consapevolezza che si direbbe più continuazione di un passato acquisito che percezione presente.

12. Atteggiamento di Gregorio dinanzi alla verità

In *Or.* 1,7, p. 82,17, richiamando e applicando all'ortodossia trinitaria il ladro di Gv 10,5-10, respinge «le parole adulterate e corrotte» con cui gli eretici rapinano il gregge dei fedeli conducendoli «a un'erba pestifera e mortale» (p. 82,20): due metafore, confluenti a un'unica idea, che presentano la verità come sanità genuina e vivificatrice. La verità è la grande presenza in Gregorio: incombe, non come peso o delimitazione, ma come presupposto di tutto.

Quando gli avvenne di rappresentarsi alla mente coloro che proclamano con franchezza la verità, gli proruppe dal cuore uno di quei gridi nei quali si concentra e freme tutta l'anima: «Alla loro schiera possa appartenere anch'io: è infatti il massimo vanto che mi possa tributare» (*Or.* 21,34, p. 184,8-9): era la sintesi della sua vita, anche perché per tutta la sua vita si protrasse. Infatti quell'anelito non era che la riemersione di un identico palpito che gli si era effuso dall'intimo circa diciotto anni prima: risuonava il medesimo accento a Costantinopoli e a Nazianzo, da patriarca e da neosacerdote: fin d'allora aveva infatti espresso il fervido voto: «Potessi essere uno di quelli che lottano per la verità e che perciò vengono odiati; mi farò un vanto di esserlo! È meglio una guerra lodevole di una pace che separa da Dio» (*Or.* 2,82, p. 198,10-13). Era più di una consacrazione totale, perché in questa verità non c'è astrazione e non c'è solo adesione a una realtà esterna, c'è soprattutto l'esplicazione completa della positività del proprio essere. L'ostilità che i nemici mettevano in atto contro questa dedizione diventa genuinità di grandezza, depura dalle possibili scorie.

Al momento di abdicare dalla sede della capitale sua massima apologia dinanzi ai vescovi del concilio fu l'affermazione di «essere invidiato per quell'esposizione aperta della verità» nella quale si rivendicava in prmissimo piano (*Or.* 42,14, col. 473B 11-13). A pochi mesi di distanza, contrapponeva a tutte le angherie alle quali lo sottoponevano i suoi avversari il fatto «di essere stato giudicato degno di diventare l'araldo della verità» (*Ep.* 100,3): alludeva all'ortodossia trinitaria, ma la trascendeva in una solennità sacra che suscitava più vaste e profonde risonanze: saliva all'assoluto e all'universale. Era una vocazione che sembrava gli

fosse stata commessa direttamente da Dio, emerso dalla cortina del mistero, ed era la sorgente della sua forza e il segreto d'un'essenziale serenità interiore: la sua vita aveva un senso e la sua persona era stata avvalorata al massimo. In queste parole corre un fremito d'orgoglio, ma è depurato dall'essere fermento di riconoscenza, si sente grande, ma sa perfettamente di essere stato scelto: iniziativa e merito stanno ben al di sopra di lui.

In *Or.* 21,2, p. 112,1-8 scrisse:

«Chiunque è riuscito, mediante la ragione e la contemplazione, tenendo lontane da sé la materia e la nostra carnalità — sia che la si debba chiamare nube sia velario — a unirsi a Dio e a mescolarsi con la luce più pura, per quanto essa è raggiungibile dalla natura umana, è una persona davvero beata, perché s'innalza di quaggiù e lassù viene divinizzato: è questo il dono che arrecano una genuina austerità di vita mossa da nobiltà di sentimenti e l'innalzarsi al di sopra del dualismo materiale grazie all'unità che noi con il nostro pensiero scorgiamo nella Trinità».

Qui la verità non è nominata, perché è sinteticamente vissuta; l'autore ne respira la presenza in un ambiente da essa tutto permeato. La verità non è inaridita a intellettualismo, anche se vista in antagonismo con la materia; la carne è considerata ignobile, ma senza disdegno: è uno stadio della natura; è umile, ma non colpevole; non le è imputabile se annebbia: va trascesa; rimanda all'alto.

La verità s'innesta in Gregorio nell'ampia aspirazione ad arricchire al massimo la persona mediante una purificazione dalle componenti deteriori in un'elevazione che mira alla sommità della divinizzazione. È un umanesimo pieno; può apparire disincarnato solo perché dinamico: ricerca la perfezione puntando sui valori effettivi, fino a Dio. La verità è Dio, ma anche tutto il percorso di accostamento. Questa tensione a Dio non sminuisce l'uomo, lo rinvigorisce: quando guarda alla Trinità Gregorio non dimentica sé: brama realizzarsi in totalità; per tale meta la verità è la condizione, l'ambiente, la forza che spinge. Ciò implica un'austerità verso la materia che non si esaurisce in rinuncia, in quanto non è mossa da ostilità verso la sua natura ma dall'opportunità di rimuoverne l'azione di disturbo e di turbamento; egli cerca infatti di impiegare con la massima efficienza lo strumento più perfezionato di cui dispone, che è la ragione,

imponendo quindi anche ad essa la sua austerità che consiste nel superare la fase discorsiva per arrivare alla contemplazione, che è poi immersione nella luce più pura: la Trinità è punto orientativo ed è beatitudine.

Il passo citato prosegue (2, p. 114,9-17):

«Chiunque però, sotto l'azione della componente con cui è aggiogato, è diventato peggiore e si è lasciato impigliare nel fango fino al punto di non riuscire più a rivolgere gli sguardi ai raggi della verità e a elevarsi al di sopra di quanto sta in basso, mentre deriva dall'alto e a ciò che sta in alto è chiamato, costui, per me, è un infelice a causa della sua cecità, anche se ha un corso prospero nelle cose di quaggiù e tanto maggiormente quanto più da questo prospero corso è illuso e persuaso che ci sia un altro bene in luogo di quello che è bene per davvero. Così coglie un disgraziato frutto di una disgraziata opinione, in quanto viene condannato alle tenebre o a vedere come fuoco colui che non riconobbe come luce».

È il pannello corrispondente a quello sopra disegnato, una specie di controllo e di conferma: qui considera la sconfitta: una persona che si lascia imprigionare nella negatività fino allo spegnimento di quanto possiede di nobile e di conquistatore. È un'impotenza neghittosa che ristagna greve a terra: l'oratore contempla questa figura nella quale gli impulsi vitali si sono atrofizzati; c'è commiserazione, ma anche un certo distacco: su quell'individuo si stende pure una sua scelta.²⁸

In «verità» il concetto predominante è quello di realtà di cose e d'eventi: ἀλήθεια²⁹ è insieme parola corrente, facil-

²⁸ L'unicità del periodo pare riflettere e suggerire l'unitarietà della visione; ha sotto gli occhi un quadro completo e lo penetra sincronicamente; non avanza più in una scoperta progressiva: questa è già avvenuta. È un messaggio compendioso, reso più evidente dalla scarna essenzialità di uno stile fermo e misurato. Non si riscontrano forzature d'accento, perché l'oratore non giudica e non esorta: guarda e la voce la riceve dalle cose più che pronunciarla su di esse. Con scorrevole naturalezza i concetti si dispongono in una piramide che, connettendoli, li rende perspicui e persuasivi: si parte dalla materialità di un fango che acceca, impedendo di guardare all'altezza della verità, che è nostra origine e nostro fine, e si termina con il rincalzo alla cecità impotente apportato dal fascino ingannevole dei successi terrestri: alla fine una chiosa bisbigliata che sa di minaccia incombente, anche se solo intravista. Il tono del periodo ha la calma superiore delle verità obiettive: non c'è da discutere, c'è da prendere atto. È una realtà che si presenta e s'impone alla mente: non può essere contestata dall'intelletto, può venire solo rifiutata dalla volontà.

²⁹ Il suo sinonimo più accreditato è ἀρετή: «il non piegare né da una parte né dall'altra»: per la loro evidentissima identità semantica cf. *Carm.* II,2,4,84 e 86, col. 1512; nelle composizioni metriche la loro alternanza è in larga percentuale

mente accessibile, e parola avvolta in un alone di maestà; pare vicina, maneggevole, ma si rivela anche lontana, misteriosa, dall'ambito indeterminabile. È parola che trascorre per un' indefinita molteplicità di piani e suscita echi prolungati; sembra sovente proiettarsi su dimensioni ulteriori che lo scrittore intende suggerire senza specificare.

Quando Gregorio intese presentare se stesso si disse uomo «assolutamente estraneo alla menzogna» (*Carm.* II,1,11,17, col. 1031, p. 54 Jungck); pensava sicuramente solo ad affermare una grande virtù, ma intanto si collocava in un coro dalle innumerevoli voci, che si elevarono con ininterrotta continuità e compatta coerenza nel deflusso dei secoli; tra di esse squillarono più alti e più netti Clemente Alessandrino («È un bell'inno a Dio l'uomo immortale... in cui sono state incise le sentenze della verità»: *Protrept.* 10,107,1; «La verità... è invincibile, mentre le concezioni errate si dissolvono»: *Strom.* VI,10,81,1), Origene («La verità è la suprema sapienza»: *Hom. in Lev.* 6,4, SC 286, p. 286,52-53), Antonio Abate («Ignorate forse che gli avversari della virtù insidiano sempre la verità?»: *Ep.* 2,10, PG 40, col. 986C 9-10), Pacomio («Si innalza al di sopra di tutti l'uomo che obbedisce alla verità»: *Monita S. Pachomii*, tr. Gerolamo, PL 23, col. 85C 10-11), Basilio («Non nasconderò la verità»: *Ep.* 51,2; «La cosa più preziosa che esista [è] la verità»: *Ep.* 204,3), Evagrio Pontico («Tacere la verità è seppellire l'oro»: *Sentenze* 25, PG 40, col. 1269D), Severiano di Gabala («La luce della verità brilla su coloro che la ricercano. Come la luce visibile illumina il corpo, così la verità fa con l'anima»: *Or.* 2, p. 17 della versione dall'armeno in latino di J.B. Aucher, Venetiis 1827), Giovanni Crisostomo («La verità suscita una grandissima ammirazione anche presso i nemici»: *In Ioh. Hom.* 28,2, PG 59, col. 164; «La verità è forte»: ivi, *Hom.* 66,3, col. 369; «Non ha nessuna forza colui che guerreggia contro la verità: colpisce piuttosto se stesso»: *In Epist. ad Phil.*, c. 1 *Hom.* 2,3, PG 62, col. 194; «Anche se la verità è palese, non ne viene nessun guadagno a chi ha l'anima perversa»: *Frag. in Salominis Prov.* 12,21, PG 64, col. 693C 12-D 1), Socrate («Il bene, dovunque sia, appartiene alla verità»: *Hist. Eccl.* III,16).

dovuta a ragioni prosodiche. Talora «vero», «effettivo» è reso con il participio presente del verbo essere e dall'avverbio derivato.

Quest'accordo era naturale: il cristianesimo è infatti una salvezza che va ben oltre all'annullamento della perdizione, è sublimazione totale della persona: ma di essa la verità è condizione essenziale, come è coefficiente di dignità e di grandezza.

L'ESEGESI DI MT 19,11-12 IN GREGORIO NAZIANZENO E GIOVANNI CRISOSTOMO

MANFRED KERTSCH

Nell'accingermi a confrontare il discorso 37 di Gregorio Nazianzeno¹ concernente Mt 19,1-12 con i corrispondenti passi crisostomici, devo constatare in primo luogo che entro questi limiti ristretti di tempo posso solo prendere in considerazione aspetti parziali di questo discorso, e più precisamente soltanto il tema difficile e, quanto al suo significato ultimo, non spiegato del tutto o non spiegabile, dell'εὐνοουχισμός, quello cioè delle tre categorie di eunuchi che in Matteo vengono presentate in forma di parabola da Gesù. È risaputo che esistono a questo proposito alcune indagini particolari, tra cui la più nota e, forse, la più rilevante è quella di W. Bauer,² il quale fornisce uno sguardo generale di storia dell'esegesi, che si estende su parecchie e diverse epoche del cristianesimo antico. La mia intenzione, però, è di occuparmi solo in modesta misura e all'occorrenza di questa letteratura secondaria, per concentrarmi sui testi fondamentali di Gregorio e del Crisostomo, allo scopo di porli in parallelo tra di loro, di interpretarli e di trarne le conclusioni sul loro rapporto reciproco, sulle loro convergenze e divergenze.

Qualche tempo fa trovai l'occasione di pubblicare un articolo,³ in cui potevo metter in luce il carattere di frase fatta

¹ L'Or. 37 è l'unica sua omelia esegetica che noi conosciamo.

² «Matth. 19,12 und die alten Christen», in *Festschrift G. Heinrich*, Leipzig 1914, pp. 235-244 (= *Aufsätze und kleine Schriften*, Tübingen 1967, pp. 253-262).

³ «Zur unterschiedlichen ethischen Bewertung von "Natur/äußerer Zwang" und "freier Willensentschluß" bei Heiden und Christen im Hintergrund einer Aussage Gregors von Nazianz», in *Wiener Studien* 18(1984), pp. 187-193.

della dichiarazione di Gregorio, *Or.* 37,16: Τὸ ἐκ φύσεως ἀγαθὸν ἀδόκιμον, τὸ δὲ ἐκ προαιρέσεως ἐπαινετέον.⁴ Prendo questo passo come punto di partenza per fare delle osservazioni sul tema, ad esso pertinente, dell'εὐνουχισμός. Nel brano anzidetto Gregorio si occupa evidentemente prima degli eunuchi «sensu proprio», ai quali tra l'altro dirige il suo discorso, e poi di quelli nel senso spirituale, allegorico. Nel c. 16 Gregorio, dunque, rivolge la parola prima al gruppo degli eunuchi presenti – fatto che, in un'epoca in cui gli eunuchi ricoprivano le più alte cariche pubbliche, non significava niente di straordinario – con l'intenzione di negare loro il diritto di essere lodati a causa del loro comportamento, che ha come scopo la condizione di celibe oppure, più generalmente, l'*apátheia*: Gregorio sostiene la sua affermazione, osservando che gli eunuchi sono incitati o – piuttosto – costretti a questo comportamento dalla natura, ma non da un atto di volontà personale. Simultaneamente, però, egli fa loro coraggio, osservando che senz'altro essi potrebbero ottenere la gloria, se trasferissero il loro stato naturale al livello spirituale-morale, vale a dire in direzione dell'ortodossia (cf. c. 17 inizio e c. 18 fine), e se serbassero l'anima pura e contraria alla πορνεία o μοιχεία, che sono due concetti che debbono essere riferiti a ogni specie di vizio (c. 19 inizio).

Fermiamoci qui, e vediamo come il Crisostomo si esprime su questo ambito di problemi. Anzitutto consideriamo come fonte della nostra indagine il brano relativo del suo commento a Matteo; terremo però presenti anche gli scritti crisostomici concernenti il matrimonio e la verginità.

In *De virginitate* 8 (pp. 114ss)⁵ il Crisostomo vuole dimostrare che certi eretici, i quali rifiutano il matrimonio come qualcosa di male – peccando così nei riguardi di questa istituzione e del suo creatore – non devono certamente vantarsi della loro astinenza, poiché non l'assumono né la praticano volontariamente, ma in forza di una legge, agendo così in stato di costrizione (*De virg.* 8,3, p. 116). Egli continua ad argomentare in questo modo (*De virg.* 8,4, p. 118), per

⁴ Si utilizza l'ed. MORESCHINI – GALLAY (SC 318).

⁵ Si utilizza l'ed. MUSURILLO – GRILLET (SC 125).

comparare poi le circostanze di fatto con gli eunuchi (*De virg.* 8,5, p. 118): "Ὡςπερ γὰρ τοὺς εὐνούχους οὐδεὶς ἂν ἐπαινέσειεν εἰς παρθενίας λόγον ὅτι μὴ γαμοῦσιν, οὕτως οὐδὲ ὑμᾶς. "Ὁ γὰρ ἐκείνοις ἢ τῆς φύσεως ἀνάγκη, τοῦτο ὑμῖν ἢ τῆς πονηρᾶς συνειδήσεως πρόληψις γέγονε.

Gli editori hanno ragione a collegare questa menzione degli eunuchi col passo di Matteo, rilevando che qui il Crisostomo impiega il concetto nel senso proprio, cioè in quello della «mutilation involontaire».⁶ Già a questo punto possono essere trovati dei paralleli alle dichiarazioni di Gregorio, soprattutto rispetto all'atteggiamento positivo, in linea di principio, di ciascuno dei due Padri verso il matrimonio, atteggiamento che viene messo in rilievo dall'uso dello stesso passo biblico, Eb 13,4 (cf. *De virg.* 8,2, p. 116; e anche 7,2, p. 114, e 30,1, p. 188; *Or.* 37,9). A queste citazioni aggiungo un passo del commento a Giovanni del Crisostomo, l'*Om.* 36(35),2 (*PG* 59, coll. 205s), dove con riferimento a rigorosi encratiti si sostiene la stessa cosa, e cioè che un'antipatia di natura nei confronti dei rapporti sessuali non merita nessun onore, perché la vera castità (σωφροσύνη) consiste nell'astinenza (ἐγκράτεια) o più specificamente nel dominare le concupiscenze. Ci sono molti che sono pigri di natura (εἰσὶ πολλοὶ καὶ νωθεῖς ἀπὸ φύσεως), e a nessuno verrebbe in mente di chiamarli onesti (ἐπιεικεῖς). Segue l'esempio biblico degli eunuchi, di cui c'interesserebbero più tardi. Più oltre, nel passo citato, si ripete che non dobbiamo ammirare i buoni per natura (τοὺς φύσει καλοὺς), ma piuttosto quelli che lo sono per propria volontà (προαιρέσει), e si risponde che chi si affatica merita la preferenza rispetto a chi non si affatica. Si tratta sempre, evidentemente, dell'antinomia φύσει/προαιρέσει (o γνώμη o simili). Sempre in seguito alla parabola degli eunuchi, il Crisostomo presenta un altro notevole esempio pertinente al nostro tema nell'esegesi delle parole di Gv 5,19: «Filius ex se nihil facit» (*PG* 56, col. 250), dove troviamo l'asserzione che la rinuncia ai rapporti sessuali da parte degli eunuchi e da parte di coloro che lo fanno di propria volontà si conclude allo stesso modo per quanto riguarda la cosa o il risultato, ma non per quan-

⁶ Nota 2 a *De virg.* 8,5, pp. 118s.

to riguarda la finalità: Καὶ τὸ μὲν πρᾶγμα ἔν, τὸ δὲ τέλος οὐχ ἔν. Un po' prima si parla di «allo stesso modo» (ὁμοίως), per quanto riguarda lo stato esteriore delle cose — cioè l'astinenza dai rapporti sessuali — nei due gruppi menzionati, ma soltanto per questo, non per la disposizione d'animo: οὐ κατὰ γνώμην, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ πράγματος φύσιν, come viene espresso in maniera tipicamente crisostomica.⁷ È d'altronde un fenomeno altrettanto caratteristico del Crisostomo il fatto che egli suole ripetere volentieri un certo pensiero immediatamente dopo, in forma poco modificata. In ogni caso, egli nega anche qui agli eunuchi comuni il premio per la loro astinenza, poiché il loro comportamento è il risultato — dice — della loro natura e nient'affatto espressione di ascesi: φύσεως γάρ, οὐ [γὰρ] ἀσκήσεως τὸ πρᾶγμα ἦν, come viene detto poi in forma di frase fatta.⁸ Ed esaminando di nuovo lo stato dei fatti, egli mette in rilievo che tanto l'uno quanto l'altro è astinente: il primo, però, perché è costretto, l'altro invece sotto l'influsso positivo della sua libera decisione (volontà): ἀλλ' ὁ μὲν ὑπὸ τῆς ἀνάγκης δεδεμένος, ὁ δὲ τῇ προαιρέσει τὸ πρᾶγμα κατορθώσας.⁹

Il Crisostomo qui si occupa sempre, come ho detto, del passo di Matteo riguardante gli eunuchi, passo di cui m'interesserei più tardi esaminandolo globalmente, considerando cioè il testo di Gregorio in cui la pericope di Matteo viene impiegata non più in modo letterale, ma in modo spirituale-morale (*Or.* 37,20ss). Prima però vorrei documentare l'aspetto sopra evidenziato delle considerazioni svolte da Gregorio — e cioè l'esortazione diretta agli eunuchi a mettere alla prova la propria σωφοσύνη spirituale nella giusta fede in Dio — attraverso una serie di paralleli con il Crisostomo, per dimostrare anche a questo proposito l'affinità di pensiero e di argomentazioni dei due grandi Padri della chiesa. Ad esempio, l'*Or.* 37,19 coincide del tutto, quanto al contenuto, con ciò che il Crisostomo asserisce nell'*Om.* 5,2 su Tt 2 (*PG* 62, col. 689): Ὅρᾳς ὅτι, ὅπερ αἰὶ λέγω, σωφοσύνη

⁷ Lo potrei dimostrare nei dettagli.

⁸ Cf. ancora la rispettiva argomentazione del Crisostomo nell'*Om.* 62,3 del suo commento a Matteo (*PG* 58, coll. 599s).

⁹ Ricordiamoci dell'espressione assai simile del *De virginitate*.

οὐ τοῦτο μόνον ἐστί, τὸ πορνείας ἀπέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ τὸ τῶν λοιπῶν παθῶν ἐκτὸς εἶναι;¹⁰ Segue l'esempio dell'avid o avaro, il quale non può chiamarsi σώφρων, così come non lo può chi è votato al piacere della carne, cosa che il Crisostomo in seguito motiva con l'asserzione che non c'è un impulso naturale all'avidità così forte come all'eroticismo: in quest'ultimo caso, quindi, si potrebbe concedere – relativamente – una certa indulgenza. In particolare un altro passo crisostomico assomiglia molto alle parole dell'*Or.* 37,19 di Gregorio, dove il teologo qualifica la σωφροσύνη corporale involontaria, sprovvista del conveniente atteggiamento spirituale o morale, come insensata.¹¹ Si tratta dell'*Om.* 62,3 del commento a Matteo (*PG* 58, col. 600): «Dopo aver parlato degli eunuchi, i quali sono senz'altro castrati invano e inutilmente se non praticano l'astinenza neanche nella loro anima, Gesù si rivolge di nuovo a quelli che per amor del regno dei cieli vivono in stato di verginità, dicendo: "Chi può capire, lo capisca"». Ciò che segue (incluso il c. 4 dell'omelia) ci rammenta, quanto all'interpretazione di Mt 19,11, in qualche modo quella di Gregorio nei cc. 11 e 13 del suo discorso, con particolare riguardo alla dichiarazione: «È stato dato soltanto a chi lo vuole».¹² Specialmente il c. 11 del discorso ha il suo *pendant* nel Crisostomo: «Con ciò qualifica la cosa come una realtà grande e mostra che si tratta di qualcosa di sublime, per esortare e stimolare a questo». E ancora: «Il Signore qualifica lo stato di celibe come qualcosa di grande».¹³ Per quel che riguarda Mt 19,11, il Crisostomo argomenta in modo analogo anche altrove, ad esempio in *De virg.* 2,2, p. 100. Del resto, in questo scritto il versetto anzidetto è citato più di una volta ed è inserito nell'argomentazione relativa. Anche per altri riguardi il *De virginitate* mostra qualche parallelo con il discorso gregoriano, e lo si comprende molto bene; ad esem-

¹⁰ Similmente, ma con formulazione meno contrastata, *De virg.* 77, p. 366.

¹¹ Cf. la pertinente esortazione all'eliminare i πάθη tanto corporali quanto psichici in *Or.* 37,22.

¹² Δέδοται γὰρ ἐκείνοις, τοῖς βουλομένοις (c. 4), nella traduzione di D. RUIZ BUENO, *Obras de San Juan Crisóstomo*, vol. II, BAC 146, Madrid 1956, pp. 295s: «Porque sólo se da a los que quieren». Cf. *Or.* 37,11, p. 294, e in particolare 37,13 (p. 298): δέδοται μὲν τοῖς βουλομένοις κτλ.

¹³ Cit. un po' sopra, p. 287.

pio, riguardo all'ἀγγελικὸς βίος, in cui consiste la vera verginità, nel vivere per così dire «senza corpo nel corpo»,¹⁴ espressione per la quale sono da comparare *Or.* 37,10-11 con *De virg.* 79,2, p. 378; o anche rispetto all'accentuazione dell'importanza del concentrarsi in se stessi per evitare il διαχεῖσθαι o la διάχυσις (e sim.), cioè l'essere completamente assorbiti da pensieri e preoccupazioni secolari: per questo sottolinea in Gregorio la parte finale del c. 10 e particolarmente il c. 12, confrontandoli con *De virg.* 30,2, p. 192: πάντα ἀπορροῦναι δεῖ πόθον βιωτικόν, πάσαν φροντίδα καὶ διάχυσιν.¹⁵

Ma dopo questa digressione occorre ritornare dove ci siamo arrestati nell'interpretazione crisostomica di Mt 19,11 nell'omelia relativa, secondo la quale lo stato di celibe è considerato qualcosa di grande. Il Crisostomo fa seguire a questa affermazione la citazione di Mt 19,12 sugli eunuchi per confermare la sua interpretazione del versetto precedente e, oltre a ciò, per arricchirla della considerazione che il Signore educa impercettibilmente, attraverso la parabola degli eunuchi, gli apostoli alla scelta dello stato di celibe. Vediamo come il Crisostomo si serve di questa parabola anzitutto nel commento a Matteo.¹⁶ La constatazione essenziale, che il Crisostomo ricava dall'interpretazione del brano di Matteo, a mio parere è la seguente (*PG* 58, col. 599 *post med.*): «Il tagliare il membro certamente è meno efficace a calmare l'ondata della passione e a procurare la tranquillità che non il freno della ragione; davvero solo la ragione lo può». ¹⁷ E anche: «Con le parole: "Coloro che hanno castrato se stessi", non si vuol dire il tagliare realmente un membro, Dio ce ne scampi! Si parla, invece, dell'eliminare i cattivi pensieri». ¹⁸ Ciò che collega qui il Crisostomo con Gre-

¹⁴ Vedasi per questo paradosso il MORESCHINI nell'introduzione all'ed. cit. dell'*Or.* 37, p. 51.

¹⁵ Cf. *De virg.* 31, p. 192, e inoltre *De virg.* 76,2, pp. 366 e 77, p. 368.

¹⁶ A questo proposito è opportuno precisare che il modo di citare il passo biblico in questione non mostra un carattere omogeneo nel Corpus Chrysostomicum.

¹⁷ *Om.* 62,3: Οὐ γὰρ οὕτως ἐκτομὴ μέλους ὡς λογισμοῦ χαλινὸς τὰ τοιαῦτα οἶδε καταστέλλειν κύματα καὶ γαλήνην ποιεῖν· μᾶλλον δὲ λογισμὸς μόνος. Trad. di RUIZ BUENO (*Obras*, p. 294): «Porque no es tanto la mutilación corporal como el freno de la razón el que sabe calmar las olas del deseo y nos da la tranquilidad, o, por mejor decir, sólo nos la da la razón».

¹⁸ In seguito il predicatore con parole aspre scende in campo contro l'eunuchismo come mutilazione, qualificandolo, tra l'altro, come violazione della creazio-

gorio è l'importanza del λογισμός o del λόγος.¹⁹ Che nel castrarsi abbiano un ruolo particolare il sinergismo tra il proprio impulso e la grazia divina, è messo in rilievo tanto da Gregorio quanto dal Crisostomo in *Or.* 37,13 e anche altrove, ad esempio, in *De virg.* 27,2, p. 178 e specificamente in *De virg.* 36,3, p. 216. L'asserzione che questo eunuchismo serve all'eliminazione dei cattivi pensieri (τῶν πονηρῶν λογισμῶν τὴν ἀναίρεσιν), come è dichiarato nel commento su Matteo, è fatta e precisata anche altrove, come nel brano citato dall'omelia *In illud «Filius ex se nihil facit»* 2 (PG 56, col. 250), dove il predicatore si serve del concetto di λογισμός nei due significati già esemplificati di «pensiero» e di «ragione» (motivo razionale), constatando: Εὐνούχους ἐνταῦθά φησιν οὐ τοὺς τὰ μέλη κόψαντας, ἀλλὰ τοὺς τὸν πονηρὸν λογισμὸν καὶ ἀσελγείας γέμοντα ἀποτεμόντας, οὐ σιδηρεᾶ μαχαίρα, ἀλλὰ λογισμῷ καὶ φιλοσοφίᾳ, καὶ τῇ τοῦ θεοῦ βοηθείᾳ χρησαμένους εἰς τοῦτο. Quando si parla di εὐνουχίζειν in senso spirituale, nei passi crisostomici citati si tratta, comunque, solo e sempre della terza specie presente in Matteo; ciò avviene anche, ad esempio, in *De virg.* 13,3, p. 134 e 34,2, p. 214, oltre che nel passo già discusso *De virg.* 8,5, p. 118, con un leggero riferimento al modello biblico. Ma ciò che nel suo commento a Matteo viene soltanto accennato, il Crisostomo lo esprime chiaramente nel commento su Giovanni, *Om.* 36(35),2 (PG 59, col. 206) — e con ciò ci muoviamo verso il punto centrale della nostra ricerca — dove egli rifiuta l'interpretazione allegorica (o, per meglio dire, anagogica) del passo di Matteo riguardo ai primi due gruppi di eunuchi, riservandola soltanto al terzo gruppo: Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς τρεῖς τρόπους εὐνουχισμοῦ λέγων, τοὺς μὲν δύο ἀφήσιν ἀστεφανώτους, τὸν δὲ ἓνα εἰς τὴν βασιλείαν εἰσάγει. In questo modo si deve intendere anche il passo dell'*In illud «Filius ex se nihil facit»* 2 (PG 56, col. 250), con una chiara differenza, però, in quanto il Crisostomo in questo passo riunisce i due primi gruppi,

ne di Dio e come atto del diavolo: cf. le osservazioni relative del MORESCHINI nell'introduzione all'*Or.* 37, p. 60 dell'ed. cit.

¹⁹ Cf. in Gregorio i cc. 11 e 21, soprattutto quest'ultimo, dove Gregorio, come il Crisostomo, riconosce come indotta dalla ragione solo la terza forma dell'eunuchismo, cioè quella per amore del regno dei cieli.

parlando così solo di due tipi d'eunuchi: Ἰδοὺ δύο εὐνοῦχοι, οἱ μὲν ἐξ ἀνθρώπων ἀποτιμηθέντες τὰ μέλη, οἱ δὲ εὐλαβεῖα ἀποκόψαντες τὸν πονηρὸν λογισμόν. In modo completamente diverso procede Gregorio, il quale, muovendosi nella tradizione origenistica, interpreta tutti e tre i gruppi spiritualmente, essendo questo, secondo il suo modo di vedere, il metodo più degno e più adatto al tema (*Or.* 37,20, pp. 310-312). Indubbiamente anch'egli considera più nobile la terza specie dell'eunuchismo, sebbene accanto a questa ammetta anche le altre due: Διὰ τοῦτο ἐπαινώ τὸν εὐνουχισμόν (cioè quello per amor del regno dei cieli), καὶ τυχὸν μᾶλλον τῶν ἄλλων, come aggiunge con cauta relativizzazione (*Or.* 37,21, p. 314). In fondo, però, è rilevante per lui soltanto l'osare accingersi a questo εὐνουχίζειν ο εὐνουχίξασθαι di qualunque specie esso sia, sia per mezzo di un maestro (con questo s'identifica la seconda specie del modello biblico), sia per propria iniziativa (questa è la terza specie: ivi). La prima specie non c'entra più, ma pure è inclusa, essendo comprensibile addirittura come presupposto degli altri due eunuchismi: certamente il punto essenziale dell'atteggiamento di tale eunuchismo è anzitutto la ἐπιτηδειότης e poi, in grado ancora più intenso, la προαίρεσις, come vedremo nell'ultima parte della ricerca. Per completare la tematica, ecco un autore latino, Gerolamo, che con chiarezza espone così lo stato delle cose: «Alios eunuchos natura facit alios vis hominum. Mihi illi eunuchi placent, quos castravit non necessitas, sed voluntas» (*Adv. Iovinianum* I,12, *PL* 23, col. 239A). Con lui concorda del resto in modo sorprendente lo sconosciuto autore dell'*Opus imperfectum in Matthaeum*, om. 32 (*PG* 56, col. 804): «Sunt eunuchi, qui sic nascuntur ex utero matris suae: sunt eunuchi, qui ab hominibus fiunt; sed illos tenet necessitas, hunc autem tertium coronat voluntas».

Nell'ultima parte di questa ricerca desidero fare alcune osservazioni concernenti il c. 13 del discorso di Gregorio, dove il teologo respinge decisamente i tentativi eretici di dividere o classificare gli uomini in tre diversi gruppi di qualità (moralì e spirituali), riconoscendo certe differenze di grado soltanto riguardo alla disposizione naturale dell'uomo

(ἐπιτηδειότης) al bene.²⁰ Per quanto concerne il ruolo della disposizione naturale e del libero arbitrio, è di fatto superfluo far notare che Gregorio in questa materia segue una lunga tradizione, risalente per lo meno ai teologi alessandrini, che si potrebbe documentare con numerosi esempi. Non ha importanza, d'altronde, la diversa terminologia che si può osservare a proposito del trattamento di questa tematica. Per esempio, Clemente di Alessandria, precisando lo stato del problema in questione, si serve dei termini προαίρεσις e γνώμη di significato sinonimico e poi – per esprimere la ἐπιτηδειότης – della formulazione: ἀλλὰ δεῖ μὲν πεφυκότας πρὸς τὸ ἀγαθὸν (ecco la variazione con il concetto usuale, almeno in Gregorio, di ἐπιτηδειότης) σπουδῆν τινα περιποιήσασθαι πρὸς αὐτό (*Strom.* V,1,7,1-2).²¹ Infine Clemente precisa la sua opinione, richiedendo la presenza del giusto atteggiamento o della giusta disposizione (γνώμην ὕγιῃ) in cooperazione con la grazia divina, la quale, secondo l'alessandrino, dà a tale sinergismo il colpo decisivo (μάλιστα τῆς θείας χρῆζομεν χάριτος κτλ.: *Strom.* V,1,7,3).²² Altra variante del termine προαίρεσις, del resto, è πρόθεσις, che si trova nel Crisostomo e anche in Tito di Bostra nel suo scritto contro i manichei, ad esempio in II,4 (*PG* 18, col. 1140A-B): Οὐσία μὲν καὶ φύσει ἄνθρωπος καλός, ὡς χρυσός, ὡς λίθος τίμιος, ὡς ἔργον Θεοῦ· ἀγαθὸς δὲ ἢ τοῦναντίον κακὸς προθέσει· κτλ. E occorre osservare che a questo proposito intervengono altresì i termini λογισμός e λόγος, che, come ho notato già sopra, hanno la funzione, grosso modo, della προαίρεσις o sono anche connessi con essa (il primo caso è quello del c. 13, l'altro è quello del c. 21 del discorso di Gregorio).

Ho esposto tutto questo, del resto, per illustrare il colorito fortemente alessandrino di *Or.* 37,13, colorito che appare forse anche nel seguente particolare: nel brano anzidetto Clemente asserisce che non tutto dipende dal nostro atteggiamento rispetto all'esito del nostro aspirare alla perfezio-

²⁰ Si confronti a questo proposito l'istruttiva nota riguardante questa affermazione nell'ed. delle *Sources Chrétiennes* (pp. 298s).

²¹ GCS 52 (CLEM. 2), Berlin 1960 (pp. 329s).

²² Cf. a proposito le osservazioni di le Boulluec nella sua ed. SC 279, pp. 49-50; del resto: W. VÖLKER, «Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus», in *TU* 157(1952), p. 283.

ne (οὐ μὴν οὐδὲ τὸ πᾶν ἐπὶ τῇ γνώμῃ τῇ ἡμετέρῃ κεῖται οἷον τὸ ἀποβησόμενον: *Strom.* V,1,7,1). In questo senso Gregorio nel nostro capitolo si differenzia da certi uomini che, orgogliosi oltre misura dei loro successi morali, li attribuiscono solo a se stessi, senza prender in considerazione la collaborazione di Dio (εἰσὶ τινες οἱ τοσοῦτον μέγα φρονοῦντες τοῖς κατορθώμασιν ὥστε τὸ πᾶν ἑαυτοῖς διδόναι καὶ μηδὲν τῷ ποιήσαντι καὶ σοφίσαντι καὶ χορηγῶ τῶν καλῶν). Della medesima opinione è Agostino, che dice: «nam quaedam acutissima et excellentissima ingenia tanto in maiores errores ierunt quanto praefidentius tamquam suis viribus cucurrerunt nec suppliciter ac veraciter Deum, ut viam sibi ostenderet, petiverunt» (*Ep.* 155,5).²³ Si noti qui l'allusione a Rm 9,16, citazione che si trova, a prescindere dal passo gregoriano, ad esempio in Origene, *De principiis* III,1,18,²⁴ che pure è un brano da paragonare col nostro; o anche in Gerolamo, *Ep.* 130,12: «Ubi autem gratia, non operum retributio, sed donantis est largitas, ut inpleatur dictum apostoli: "Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei". Et tamen velle et nolle nostrum est; ipsum quoque, quod nostrum est, sine Dei miseratione non nostrum est».²⁵

Se si ritorna alla parte iniziale dell'*Or.* 37,13 – cioè all'argomento dei tre diversi gruppi di uomini proposti dagli eretici – si nota che, nonostante il teologo rifiuti questa differenziazione antropologica, ispirata forse dagli alessandrini o, in fondo, forse perfino dai platonici,²⁶ egli non trova nulla di male a servirsi proprio della terminologia di questa differenziazione, come avviene nel *Carm.* I,2,34 (*Definitiones minus exactae*), vv. 242-244 (PG 37, col. 963): 'Ο ψυχικὸς δ' ἄνθρωπος οὐδέπω καλός· / 'Ο σαρκικὸς δὲ καὶ λίαν πάθους φίλος· / 'Ο πνευματικὸς δ' οὐ μακρὰν τοῦ

²³ CSEL 44, p. 436 Goldbacher.

²⁴ GCS 22 (ORIG. 5), p. 229, linn. 8ss.

²⁵ La lezione τοῖς βουλομένοις in Gregorio è consolidata, del resto, dal parallelo in Gerolamo, *Comment. in Ev. Matth.* III,19 (PL 26, col. 140C, vers. 11): «his datum est qui petierunt, qui voluerunt».

²⁶ Cf. le tre categorie dello «Schriftverständnis», della comprensione della Bibbia in Origene, la somatica, la psichica e la pneumatica, per cui C. ANDRESEN fa valere l'influsso dell'antropologia tricotomica dei platonici: *Logos und Nomos*, Berlin 1955, p. 378, nota 19.

πνεύματος. Come spiegare questa contraddizione o incoerenza manifesta o, dobbiamo dire piuttosto, apparente?

Credo che sia possibile trovare la chiave per risolvere il problema in un passo dell'*Antirrheticus adversus Apollinarium*²⁷ di Gregorio di Nissa, dove il Nisseno impiega lo stesso tipo di classificazione utilizzando quasi gli stessi termini (ad eccezione del primo — χοϊκούς — in luogo del quale egli utilizza il sinonimo σάρκινον), e precisamente: οἶδε γὰρ (sc. l'apostolo) ἐκεῖ τινα σάρκινον ἄνθρωπον καὶ πνευματικὸν πάλιν ἕτερον καὶ διὰ μέσου τῶν δύο τὸν ψυχικόν (p. 209,25ss). La citazione del passo paolino si riferisce, come notano gli editori *ad loc.*, a 1Cor 3,1 e 15,44. Essa serve a Gregorio per consolidare la sua interpretazione e simultaneamente per annientare quella sbagliata di Apollinare di un altro brano paolino, 1Ts 5,23, che era stato spiegato in modo non ortodosso, nel senso che l'uomo sarebbe costituito da tre parti indipendenti, cioè da πνεῦμα (ο νοῦς), ψυχή e σῶμα. Esse verrebbero sì santificate o premiate da Dio, ma ciascuna per sé e distintamente e — se questa conclusione è lecita — in modo graduale (p. 211), essendo del resto il πνεῦμα l'unico elemento adatto e ammesso a venerare Dio (p. 209).²⁸ A tale punto di vista il Nisseno obietta che l'intenzione del passo paolino è la preghiera che Dio santifichi gli uomini interamente o nella loro totalità (όλοτελῶς), per quanto riguarda i loro elementi costitutivi (p. 209; cf. pp. 210-211: όλοτελεῖς, e più di una volta όλόκληρον), e lo dimostra e lo illustra con le citazioni, sopra menzionate, della prima lettera ai Corinzi. Il Nisseno precisa poi che per σάρκινον (ἄνθρωπον) Paolo intende l'uomo passionale e carnale (τὸν... ἐμπαθῆ καὶ ὕλῳδη: p. 209,27), per πνευματικόν quello che non è gravato dal peso del corpo, ma i cui pensieri sono sublimi (τὸν... μὴ βαρούμενον τῷ ἐφορκίῳ τοῦ σώματος, ἀλλ' ἐν τοῖς ὕψηλοῖς τὴν διάνοιαν ἔχοντα: p. 209,28s), e finalmente per ψυχικόν quello che non è esattamente né l'uno né l'altro, avendo

²⁷ Vol. III/1, pp. 209ss Jäger — Müller.

²⁸ Non voglio addentrarmi nel complesso delle difficoltà degli aspetti cristologici che Apollinare connette al suo modello antropologico, per cui cf. E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969, pp. 75ss, 84, e particolarmente 162ss a proposito di Mt 19,10-12.

qualcosa in comune con ciascuno degli altri due (τὸν... μητέρον ἀκριβῶς ὄντα καὶ πρὸς ἑκάτερον ἔχοντα τὴν κοινωνίαν: pp. 209-210). Ma questa differenziazione – continua il Nisseno – non vuol dire che un elemento non abbia niente a che fare con l'altro: le denominazioni si spiegano in base alla parte predominante di questi tre gradi, che sono presenti in ciascun uomo e sono disponibili a essere suscitati dalla volontà, o come dice il Nisseno: ἀλλ' ἐκ τοῦ πλεονάζοντος τὰς ἐπωνυμίας ταῖς προαιρέσεσι – ecco il concetto principale e fondamentale della nostra discussione – τίθεται (p. 210,5s). La differenziazione, dunque, è legittima, secondo il Nisseno e anche secondo il Nazianzeno, solo se si basa sull'importanza della προαίρεσις e della πολιτεία (modo di vivere o condotta di vita), come suo risultato concreto. Conformemente a ciò i pneumatici, ad esempio, si chiamano così διὰ τὸ ὑψηλὸν τῆς πολιτείας (p. 210,19; cf. p. 211,14-15). Ma il diritto a perfezionarsi per mezzo della virtù (τὸν δι' ἀρετῆς τελειούμενον: p. 210,22) non si limita, come il Nisseno seguita ad argomentare, ai soli pneumatici; anche gli altri possono aspirare alla perfezione, perfino se si occupano di banali affari terreni, come egli sottolinea con riferimento a 1Cor 10,31 (p. 210,25ss). Secondo l'opinione ortodossa, dunque, la tripartizione degli uomini è da intendersi come pertinente al campo della dottrina sulla virtù e sulla perfezione, nel senso che esistono tre gradi di ἀνάβασις morale e spirituale, alla quale esorta il Nazianzeno, servendosi di un'espressione biblica, ad esempio nell'*Or.* 40,34 (p. 278 Moreschini – Gallay SC 358): μόνον αἰὲ φιλοπόνει τὴν κάθαρσιν, ἀναβάσεις ἐν τῇ καρδίᾳ διατιθέμενος.²⁹ Soltanto a questo riguardo la tripartizione, secondo gli ortodossi, è giustificata, opinione del resto che il Nazianzeno nel passo da cui siamo partiti, cioè *Or.* 37,13, non esprime esplicitamente, ma certamente sottintende. Questa differenziazione non è però legittima sul piano antropologico, come volevano evidentemente alcuni gnostici ed eretici.

²⁹ È risaputo che riguardo alla virtù già Filone d'Alessandria distingue tra «Anfänger», «Fortschreitende» e «Vollendete» (cf. U. FRÜCHTEL, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien*, Leiden 1968, p. 140, nota 4, a proposito di *De agricultura* 158ss).

Gregorio Nazianzeno scrittore

VI

IMITATIO E TECNICA ESPRESSIVA IN GREGORIO DI NAZIANZO

UGO CRISCUOLO

Sarà opportuno enunciare preliminarmente i limiti e gli intenti del mio intervento. La vastità dell'opera letteraria di Gregorio di Nazianzo e la complessità del tema che vengo a trattare escludono *a priori* un'analisi esaustiva dell'intera produzione del Padre; mi limiterò infatti ad offrire alcuni esempi tratti dalle *Orationes*, dai *Carmina* e dagli epigrammi, escludendo, a parte i necessari riferimenti, la produzione epistolografica, che richiederebbe di per sé una trattazione specifica. Ma sarà innanzitutto indispensabile, al fine di cogliere l'originalità nella tradizione dell'opera di Gregorio, una sua storicizzazione nell'ambito della letteratura tardoantica, e del IV secolo in particolare, caratterizzati dal fenomeno giustamente definito della retorizzazione totale. Altro punto da chiarire è che mi soffermerò solo brevemente nella discussione della moderna bibliografia, il cui contributo a questo intervento si evincerà piuttosto dalle posizioni che verrò a sostenere.

1. Il tardoantico fu *aetas rhetorica* per eccellenza: lo storico della cultura, che ne esamini le testimonianze espressive, letterarie e anche figurate, ha l'impressione netta di trovarsi di fronte a un fenomeno difficilmente comprensibile appieno dalla nostra sensibilità moderna. La retorica fu in effetti in quell'epoca la base obbligata di ogni discorso organico,¹ l'unico mezzo per cui si riteneva che il pensiero potesse

¹ Citiamo, per una trattazione esaustiva anche della principale bibliografia moderna, A. GARZYA, «Retorica e realtà nella poesia tardoantica», in *Il mandari-*

se essere comunicato. L'*imitatio* degli antichi, la μίμησις, fu la *Stimmung* della retorizzazione: essa determinava non solo l'aspetto formale e linguistico di uno scrittore, ma comportava in alcuni casi l'identificazione dell'imitante all'imitato. La svolta si ha già con la seconda sofistica: l'*imitatio* è allora intesa come riferimento all'insieme intellettuale, alla cultura nella sua totalità e nella sua specificità, come punto di inserzione nella dottrina letteraria di un insieme di aspirazioni molto più vaste.² Codesto fenomeno permette una considerazione all'insieme unitaria e differenziata della produzione letteraria antica e bizantina, che è possibile verificare nei vari tentativi di ricostruzione di una storia letteraria. H. Hunger, ad esempio, ha potuto tracciare un profilo unitario e vigoroso della retorica greca da Gorgia alla caduta di Bisanzio, riconducendo a un'unica base i vari fenomeni parziali costituiti dai singoli autori,³ sull'esempio, per alcuni aspetti, di E. Norden, che aveva sottolineato l'impronta impressa dalla tradizione sofistica su tutta la retorica antica e notato come codesta stessa tradizione avesse generato la tendenza, teorica e pratica, della prosa ad assumere colorito poetico e, viceversa, della poesia a tradursi in *Versrhetorik*.⁴ Nel IV secolo, poi, l'oscura consapevolezza del trapasso a una nuova civiltà, la sofferenza di agire in una realtà che si intuiva profondamente mutata non solo rispetto all'antica Grecia, ma anche rispetto all'ellenismo e alla prima età imperiale, senza che le nuove condizioni offrissero una sufficiente sensazione di sicurezza, produssero una reazione conservatrice che determinò una più radicale retorizzazione. L. Méridier osservava, a proposito di Gregorio di Nissa, che ciascun sofista sceglieva fra gli scrittori antichi e fra gli illustri rappresentanti della sua arte un modello all'i-

no e il quotidiano. *Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli 1985, pp. 73-112 (soprattutto pp. 75ss).

² E quanto dimostrò per Luciano J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain: imitation et création*, Paris 1958, p. 93. Cf. anche GARZYA, «Retorica e realtà», p. 79.

³ Cf. H. HUNGER, «Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz», in *Epidosis. Gesammelte Schriften zur byzantinischen Geistes- und Kulturgeschichte*, München 1989, V.

⁴ E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert vor Christ bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig ²1915 (fotorist. ³1958), pp. 75ss, 883ss. A questa tendenza allude con velata ironia anche Giuliano imperatore in *Ep.* 33,389d Bid. δός μοι τι κατὰ τοὺς μέλιτας εἰπεῖν ἥτορας.

mitazione del quale egli «si consacrava» e additava gli esempi più vistosi in quelli di Proeresio rispetto a Polemone e di Libanio rispetto a Elio Aristide.⁵ L'*imitatio* libaniana, aggrungeremo, conobbe momenti clamorosi: valetudinario come il suo modello, il retore costruì le vicende del suo incontro con Giuliano in Antiochia su quelle dell'incontro a Smirne fra Marco Aurelio, a sua volta modello di Giuliano, ed Elio Aristide, secondo quanto appare da Filostrato.⁶

La retorizzazione comportava anche delle scelte linguistiche e stilistiche tassative, sulla linea di un'accentuazione del fenomeno dell'atticismo, che imponeva, a sua volta, dei modelli. Per tale via Demostene, Aristofane, Tucidide, Senofonte, Lisia, Eschine, Iperide, Licurgo, fra gli altri, finirono per improntare di sé tutta la prosa del tempo. La scelta della parola, di un'espressione, di uno stilema è pertanto raramente dovuta al caso; è essa piuttosto il risultato di un'attenta ricerca, di febbrili consultazioni con i maestri di grammatica. L'epistolario di Libanio offre numerosi esempi di discussioni appassionate in materia e all'insieme dell'attenta circospezione con cui si cercava di evitare il rischio di opposti estremismi.⁷ È molto probabile che l'atticismo avesse delle motivazioni non soltanto formali, ma celasse il bisogno, nella *pars orientalis* ed ellenofona dell'impero, del recupero della sua propria identità rispetto all'Occidente latino ancora politicamente dominante.⁸

2. Quando Gregorio di Nazianzo lasciò Atene nel 358, la sua formazione letteraria e retorica era già compiuta. Profondamente e orgogliosamente cristiano, figlio dell'estrema Cappadocia, regione ai margini geografici e culturali dell'ecumene, egli aveva percorso l'itinerario della paideia

⁵ Cf. L. MÉRIDIÉ, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Paris-Rennes 1906, p. 18. Cf. ora anche C. KLOCK, «Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter», in *Beiträge zur klassischen Philologie* 173, Frankfurt/M 1987.

⁶ Cf. PHILOSTR., *Vit. Soph.* II,9,582-583 (caso simile è tramandato per l'incontro con Erode Attico e Polemone ivi, I, 25,537). Cf. A.F. NORMAN, «Philostratus and Libanius», in *Class. Philol.* 48(1953), pp. 20ss.

⁷ Cf., ad esempio, *Ep.* 255, X, 243-247 Fö.

⁸ B. SCHOULER, *La tradition hellénique chez Libanios*, Paris-Lille 1984, pp. 334s.

fino ad Atene, dove ebbe a frequentare Proeresio e Imerio e ad acquistare un primato nei λόγοι riconosciutogli dai suoi condiscipoli.⁹ Alcuni anni dopo, rivolgendosi in un'epistola al filosofo Temistio, egli rivendicava con malcelato compiacimento anche a se stesso un'autorità nell'eloquenza.¹⁰ D'altronde, l'amore per i libri l'aveva posseduto fin dalla prima adolescenza ed era stato alimentato dal quotidiano contatto con Basilio, «uomo di singolare sapienza, unico fra tutti per condotta di vita ed eloquenza».¹¹ Più tardi egli riconoscerà di aver voluto render con i buoni studi liberali giovevoli quelli profani, perché «non andassero superbi coloro che nient'altro avevano imparato se non la vana e vuota eloquenza, che ha dimora nella laringe strepitante», e perché non fosse anch'egli irretito dalla «ragnatela dei sofismi».¹² Il suo rapporto con l'ellenismo, con la paideia, era nato ed era venuto maturandosi in termini in certo modo conflittuali, come denota fra l'altro la continua esigenza di giustifica-

⁹ GREG. NAZ. *Carm.* II,1,11,255, PG 37, col. 1047.

¹⁰ Cf. *Ep.* 38,2, I,47 Gallay (LBL). Cf. anche *Ep.* 188 a Stagirio, II,78s: «Tu sei un Attico per la cultura? Anche noi siamo Attici» (Ἀττικός σὺ τὴν παιδείου; Ἀττικοὶ καὶ ἡμεῖς) ed *Ep.* 21 a Sofronio (5, I,30 ἀντιδώσομεν δὲ καὶ ἡμεῖς ὧν ἔχομεν τὸ κάλλιστον. Ἐχομεν δὲ τοὺς λόγους καὶ τὸ κήρυκες εἶναι τῆς σῆς ἀρετῆς).

¹¹ *Carm.* II,1,11,112s, PG 37, col. 1037 ἄχνους παρειᾶ, τῶν λόγων δ' ἔρως ἐμὲ / θεομὸς τις εἶχε. Cf. anche *Carm.* II,1,34, PG 37, col. 1316 καὶ γὰρ μοι βίος ἦεν, ὅτ' ἦν λόγος et al. (per le citazioni dal *Carm.* II, 1,11 si rinvia per comodità di riscontro a PG; cf. peraltro la moderna ed. critica di C. JUNGCK, *Gregor von Nazianz: De vita sua*, Heidelberg 1974).

¹² *Ivi*, 113-118, PG 37, col. 1037. Cf. anche *Carm.* II,2,7,45-47, PG 37, col. 1554 τοῖς ἐπι πολλ' ἐμόγησα πολὺν χρόνον· ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς / πρηνέας ἐν δαπέδῳ Χριστοῦ προπάροισεν ἔθνηκα / εἵξαντας μεγάλοιο Θεοῦ Λόγῳ. È questa peraltro una confessione frequente nell'opera retorica e poetica del Nostro, che spesso proclama la sua apertura totale allo Spirito e il suo impegno nei λόγοι come dovere verso Cristo, Λόγος. Nell'*Ep.* 3 a Evagrio (I,2s Gall.) il dono dell'eloquenza cede a quello della fede («Le tue lodi mi hanno fatto piacere. Che infatti nostro figlio Evagrio conseguia fama nella retorica, è motivo di fama anche per me, poiché la virtù dei figli è gloria per i padri. Ma noi, per quanto riguarda i discorsi, siamo consapevoli di aver fatto niente, o forse poco, per giovare a tuo figlio. Infatti per noi i discorsi non sono gran cosa. Ma abbiamo dato a lui una sola cosa in luogo di tutte, e la più grande, non lo negherò, il timor di Dio e la persuasione di disprezzare le cose presenti»); nell'*Ep.* 88 a Nettario (I,109s) si afferma che l'eloquenza, come le altre virtù, viene dalla grazia divina (ἐγκόλπιον ἔχει μετὰ τῶν ἀρετῶν καὶ τῶν λόγων καὶ τῶν ἄλλων καλῶν οἷς ἡ θεῖα σε χάρις ἀξιοπρεπῶς κατεπλούτισεν). Numerosi sono peraltro gli *excursus* in argomento nelle *Orationes*; cf. T. ΣΠΙΔΛΙΚ, «Per una rilettura di Gregorio Nazianzeno», in KOINΩNIA 5(1981), pp. 39-48.

re a se stesso e agli altri le ragioni della propria attività letteraria.¹³

Sembra a prima vista strano che, nella seconda metà del IV secolo, e per di più in ambiente greco, dopo Giustino, Clemente di Alessandria e Origene, potesse ancora essere riproposto ed essere intimamente sofferto il dissidio fra *paideia* classica e professione cristiana. Ma dissidio vi fu e di esso è portavoce il nostro Gregorio, il più elleno dei Padri: l'*Ep.* 11 a Gregorio di Nissa, che viene rimproverato di trascurare i libri sacri per quelli profani, lo pone in termini drammatici, che anticipano le ansie di un Agostino e di un Gerolamo («Tu hai gettato via i libri sacri e salutari, che una volta leggevi al popolo — non provarne vergogna a sentirlo dire! —, o piuttosto li hai posti al di sopra del camino, come si fa con i timoni e le vanghe nella stagione dell'inverno [cf. Hes. *Op.* 629], e hai preso fra le mani quei libri amari e dannosi e hai voluto sentirti chiamare retore piuttosto che cristiano»).¹⁴ È questo un argomento su cui torneremo. Va ora osservato che la vittoria del cristianesimo aveva generato per reazione un rafforzamento del 'partito pagano', bene attivo sotto Costanzo II, soprattutto negli ultimi anni del regno, quando le imprese del giovane Cesare delle Gallie, segretamente consacrato a Helios, aprivano nuove speranze. D'altra parte, la situazione interna della chiesa non era delle più pacifiche, poiché la sicurezza sul fronte esterno aveva reso più acute le lotte interne e l'ortodossia era alla fine risultata un pericolo per la professione ariana di Costanzo stesso. Gregorio, sacerdote, contemplante e poi vescovo, dotato di φύσις irrequieta e di notevoli doti di ingegno affinate nel lungo commercio con gli studi, animato dal dovere di salvare l'unità della chiesa, vedeva certamente il pericolo più grave in una ripresa del paganesimo, ripresa che la *restauratio* giuliana dell'ellenismo aveva dimostrato possibile anche per il recuperato prestigio di una tradizione

¹³ Cf. S. COSTANZA, «Gregorio Nazianzeno e l'attività letteraria», in *Lirica greca da Archiloco a Elitis. Studi...* F.M. Pontani, Padova 1984, pp. 219-242.

¹⁴ *Ep.* 11,4, I,17 Gall. (si noti nel passo l'allusione a Hes. *Op.* 629). Poco più avanti Gregorio sembra escludere la possibilità di χοιστιανίζειν e ὀητογεύειν al contempo. GALLAY colloca la testimonianza fra il 362 e il 372, ma a mio avviso essa è piuttosto vicina alla tensione creata dall'editto giuliano (giugno 362) contro i maestri cristiani.

letteraria millenaria. La situazione richiedeva per lui un nuovo tipo di retorica: «Era bello — affermerà nel carme autobiografico — filosofare del Bene» e a Nazianzo «feci mostra di eloquenza, diedi soddisfazione al desiderio di coloro che con insistenza me lo chiedevano, quasi fosse un debito. Non mi curavo di applausi e di chiasso, né di affettate e artificiose declamazioni, delle quali provano compiacimento i sofisti fra una folla di giovani. Ma innanzitutto mi ero proposto questo genere di speculazione filosofica, cioè di dedicare a Dio, fra l'altro, anche le fatiche dell'eloquenza».¹⁵ La sua produzione nasce così con una particolare connotazione che la distingue nella più ampia retorica del tempo: è una «letteratura cristiana», al servizio della chiesa e della verità; l'*imitatio* non comporta alcuna identificazione, alcun punto di riferimento assoluto, ma prevale soprattutto a livello di tecnica espressiva. Pur nella incessante inquietudine e nel pressante bisogno di fuga dal mondo, nel suo amore per Atene, Gregorio non cessa mai di privilegiare la sua totale professione cristiana.¹⁶

3. Già la critica dei bizantini aveva avvertito la novità della retorica del Nostro. Michele Psello, che più di ogni

¹⁵ *Carm.* II,1,11,259.209-271, PG 37, col. 1045 πρῶτον δὲ τοῦτο φιλοσοφῆσαι προῦθήμεν, / ὄψαι Θεῷ καὶ ἄλλα καὶ πόνους λόγων; ivi 275s ταῦτ' ἦν ἀγώνων ὥσπερ ἐγγυμνάσματα / ἢ καὶ προτέλεια μειζόνων μυστηρίων. Testimonianza notevole della crisi di coscienza di Gregorio al suo ritorno da Atene è l'*Ep.* 235 ad Adamanzio (II,125s Gall.): «Tu mi chiedi dei libri provando giovanile infatuazione per la retorica, che io ho lasciata, giacché per grazia di Dio e per Dio ho voltò il mio sguardo in alto. Era peraltro necessario porre una buona volta fine agli scherzi e al mio balbettare puerilità. Ho sollevato la mia mente alla vera istruzione (παίδευσις) e ho donato al Logos le mie parole in una con le altre cose che una volta avevo». Proseguendo nel suo discorso il Padre non dissuade tuttavia Adamanzio dal proposito della formazione retorica e gli invia i libri ancora in suo possesso («ecco i libri che tu mi chiedi, quanti sono sfuggiti alle tarme e al fumo del focolare su cui giacevano, così come i timoni [cf. Hes. *Op.* 629] per i marinai dopo la navigazione e la stagione buona»), e lo esorta ad affrontare gli studi retorici rifuggendo dalla mera sofistica, ma con propositi schietti e vigorosi (ἐπιδεικτικῶς καὶ γενναίως; ma ἐπιδεικτικῶς è piuttosto tecnicismo anche in relazione ai temi epidittici poi elencati) e a tradurre la sua παιδεία in un acquisto utile e buono («Possa tu acquisire queste cose e usare del tuo possesso per il bene. Così accadrà, se il timor di Dio prevarrà sulla vanità»).

¹⁶ Cf. COSTANZA, *Gregorio Nazianzeno*, p. 242, dove si osserva che talvolta le considerazioni del Nostro sull'attività letteraria hanno origine dalla concezione biblica del profeta e del poeta e che esse «corrispondono alla crisi di coscienza di molti intellettuali di quel travagliato secolo... alla nascita, insomma, di una nuova spiritualità — quella che già portava l'uomo a scrutarsi nel profondo dell'anima e a confessarsi con sé stesso e con Dio».

altro intese imitarlo («mia volontà e mio desiderio sarebbero di poter comporre panegirici come Gregorio il Teologo»¹⁷) e che più di ogni altro gli fu simile per l'ingegno multiforme, ne dichiarò in più occasioni l'esemplarità («mio interesse furono le Muse e nessuna trascurai... ho trascelto di tra i libri ciò che appartenesse a Demostene e a Isocrate e quanto fosse di Aristide e di Tuciddide; aggiunti alla lista dei miei modelli i dialoghi di Platone, tutti gli scritti di Plutarco, quanto si potesse rinvenire di Lisia, e il nostro teologo, Gregorio, che pongo primi fra quanti presiedono allo studio e alle grazie»,¹⁸ non solo rispetto agli antichi — a Demostene, a Lisia, a Demade, ad Aristide, a Isocrate, a Tuciddide, a Plutarco e finanche a Platone («Platone è di certo qualcosa di divino, ma difficile ad imitare, e ciò che appare in lui facilmente accessibile per virtù di chiarezza, è davvero sublime e scosceso... se dalla nostra parte non gli si opponesse Gregorio, grande per virtù e facondia, io lo riterrei incomparabile per i suoi scritti con tutti i filosofi e i retori»¹⁹) —, ma anche rispetto agli altri Padri; egli è nell'età cristiana ciò che nell'antica fu Demostene, ma in alcuni generi supera anche Demostene, poiché non conosce di questi i momenti di minor rendimento, gli abbassamenti di tono: la sua oratoria è come un'inondazione (κατακλυσμός); egli è riuscito a fondere armonicamente i modelli più vari, creando tuttavia un nuovo tipo di discorso, fecondato dal genio personale e che non si lascia sezionare a seconda dei modelli.²⁰ Rispetto agli altri Padri Gregorio è, per Psello, colui che ha realizzato maggiormente con la sua attività letteraria un messaggio umano anche dal profilo formale. Altrove,²¹ il discorso scende ai dettagli: solo in Gregorio resul-

¹⁷ Cf. «Χαρακτήρες Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, τοῦ μεγάλου Βασιλείου, τοῦ Χρυσοστόμου καὶ Γρηγορίου τοῦ Νύσσης», in PSELLOS, *De operatione daemonum*, ed. J.F. BOISSONADE, Nürnberg 1838 (fotorist. 1964), pp. 130,25-131,2.

¹⁸ Cf. «Περὶ χαρακτήρων συγγραμμάτων τινῶν», Boissonade, p. 50,8-19.

¹⁹ Cf. *ivi*, p. 51,18-28.

²⁰ Cf. «Χαρακτήρες», p. 127. Gregorio è elevato a modello retorico anche nell'*Encomio per Giovanni Mauropode* (K.N. SATHAS, Μεσ. Βιβλ., V,150), in un contesto molto pregnante che attende ancora adeguata valutazione; cf. U. CRISCUOLO, «Osservazioni sugli scritti retorici di Michele Psello», in *Jahrb. d. Österr. Byzantinistik* 32(1982), pp. 247-255.

²¹ Cf. Πρὸς Πόθον βεστάρχην ἀξιῶσαντα αὐτὸν γράψαι περὶ τοῦ θεολογικοῦ χαρακτήρος (infra = *Theol. char.*): A. MAYER, «Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz», in *Byz. Zeit.* 20(1911), pp. 27-100 (testo pp. 48-60).

tano mescolate nel modo perfetto le virtù costituenti la tecnica e la capacità dell'eloquenza, separatamente presenti negli altri retori, e la mescolanza è tale che non sembra derivare dall'imitazione: «penso anzi che egli, attingendo a se stesso, si sia posto come archetipo esemplare di grazia retorica».²² Proseguendo nel suo discorso, il poligrafo bizantino manifesta le ragioni prevalentemente formali del suo giudizio: ciò che loda in Gregorio è *in primis* l'eccellenza e la felicità delle scelte lessicali, la disposizione delle parti del discorso, il conseguimento del bello tramite l'armonia della composizione, la ricercatezza vigile e costante, la sobrietà nelle *figurae* e nel ritmo, che fa sì che egli eviti il rischio di trasformare la sua prosa in versi.²³ Gregorio, insomma, conosce bene le leggi della retorica, ma non dà l'impressione di attenersi ad esse; ha i suoi modelli, ma è riuscito a trovare in se stesso il carattere stilistico su cui modellare il suo dire; ha reso unitario un sapere vasto e molteplice confluito in lui da ogni parte; ha opportunamente dato un contenuto «filosofico» alla sua retorica.²⁴

Alcune di queste affermazioni si colgono ancora nella critica dei moderni. E. Norden indicava nella costruzione ritmica e musicale della frase la *Stimmung* dello stile di Gregorio, che si rivelava per essa l'allievo di Imerio;²⁵ M. Guignet affermava che fra la prosa del Nostro e quella di Gregorio di Nissa intercorre la stessa distanza che passa fra uno spirito «scolastico» meticoloso, piuttosto impersonale, e una *nature d'élite*, elegante, duttile, essenzialmente intelli-

²² *Theol. char.* 2,22s, p. 48 May. (e ivi, 12,252, p. 54).

²³ *Theol. char.* 12,223s, p. 54. Sull'impiego del ritmo prosastico in Gregorio osservava A.F. MEMOLI, *Periodare ritmico nell' oratio XLIII di Gregorio di Nazianzo*, Napoli 1969, p. 27: «Il periodare ritmico così ci appare non un semplice fatto stilistico imposto da una precettistica e passivamente subito, ma un'esigenza interiore profonda, derivata cioè dal pensiero stesso, dall'immagine e dal sentimento». Cf. su questo aspetto dell'opera del Nostro, anche St. SKIMINA, «De Gregorii Nazianzeni orationum rhythmus», in *Acta II. Congressus Philologorum classicorum Slavorum*, Pragae 1931, pp. 229-235 e KLOCK, «Untersuchungen zu Stil».

²⁴ *Theol. char.* 12,225-227, p. 54 May. μεταχειρίζεται δὲ τὰς φιλοσόφους ἐννοίας πολιτικώτερον καὶ φιλοσοφώτερον τὰς πολιτικὰς.

²⁵ Cf. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, II, pp. 565-567; cf. anche R. RADFORD RUETHER, *Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher*, Oxford 1969, p. 55; C. MORESCHINI, in introd. a GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38-41*, introduzione, testo critico e note di C. MORESCHINI, traduzione di P. GALLAY, Paris 1990 (SC 358).

gente e originale;²⁶ W. Jäger lo riteneva «an outstanding representative of the cultural aspirations of the Christians» e ne sottolineava il dominio della letteratura antica: di Omero, di Esiodo, dei tragici, di Pindaro, di Aristofane, degli oratori, degli alessandrini, di Plutarco e di Luciano, della seconda sofistica, ma soprattutto di Platone, citato più volte «obviously from personal acquaintance with many of his dialogues», la sensibilità estetica, il lasciarsi trascinare dall'emozione e dalla passione: fu insomma «the right interpreter of the psyche of his time».²⁷ E. Mersch osserva che il Nostro ciò che pensa, lo pensa con nettezza e lo dice con forza²⁸ e ne nota la chiarezza lapidaria delle massime, da cui gli sarebbe derivato l'appellativo di Teologo; H.-G. Beck ritiene i suoi discorsi un dono continuo agli ascoltatori;²⁹ B. Wyss vede nell'interiorità mistica con la quale il Padre asserisce la derivazione dei suoi λόγοι dal Λόγος divino l'atteggiamento stesso del poeta antico che si riteneva ispirato dalla Musa;³⁰ M. Kertsch ne ha esaminato la *Bildersprache* in riferimento all'ampio dispiegarsi della metafora dell'acqua e del sole, che ne rileva il marcato inserirsi, anche sotto questo aspetto, nella tradizione letteraria, particolarmente nella seconda sofistica: per questa *Bildersprache* il Padre testimonia la preservazione di un patrimonio antichissimo di pensiero e di forme stilistiche, ma manifesta anche il definitivo distacco dai modi ellenistici e classici;³¹ F. Trisoglio osserva che la raffinatezza formale costituiva l'obbligo di rispetto che Gregorio intese avere per la dottrina cristiana e allo stesso tempo un innalzamento verso il Bello, elementi già intrinseci nella tradizione apostolica³² e aggiunge, circa la

²⁶ M. GUIGNET, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris 1911, p. 10 (cf. anche pp. 82-106).

²⁷ W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Oxford 1977 (rist.), pp. 78s.

²⁸ E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, Paris-Bruxelles 1951, p. 442.

²⁹ H.-G. BECK, «Rede als Kunstwerk und Bekenntnis: Gregor von Nazianz», in *Bayer. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse. Sitzungsab. Jahrb. 44*, München 1977, pp. 18s.

³⁰ B. WYSS, s.v. «Gregor II (Gregor von Nazianz)», in *Reallex. f. Ant. u. Christ.*, XII (1983), col. 801 (l'eleganza formale era per il Nostro un dovere, per gli ascoltatori un diletto).

³¹ Cf. M. KERTSCH, *Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie*, Graz 1978.

³² F. TRISOGLIO, «*Figurae sententiae* e *ornatus* nei discorsi di Gregorio di Nazianzo», in *Orpheus*, NS, 8(1987), pp. 71-86 (cf. p. 83, nota 32 in polemica con D.

lingua, che egli ne conosceva tutte le potenzialità e le sfruttava con squisita signorilità, pervenendo così ad una «duttività fluida ad ogni sfumatura del pensiero», ad un fraseggiare così finemente «perspicuo e concentrato»; attraverso «l'espertissimo insistere sul lessico rinnovandolo con variazioni morfologiche», Gregorio riuscì a conferire una persuasiva fiducia al movimento concettuale.³³ E ancora: J. Plagnieux nota in alcuni testi un perfetto equilibrio costituito da moderazione del tono, da giustezza del pensiero, da armonia della forma;³⁴ C. Moreschini parla infine, in riferimento all'*Or.* 38, di «elaborazione stilistica, segno di un equilibrio dovuto essenzialmente alla sua cultura greca», che, insieme al contenuto, rappresentato dalla verità cristiana, concorre a creare una nuova forma d'arte, che è la prima e forse la più bella espressione che la letteratura greca abbia attinto in questo settore.³⁵ Citerò ancora altri giudizi: B. Schouler scrive che Gregorio, con Imerio e Giuliano, farebbe uso di un lessico più misto e più barocco rispetto a Libanio, che richiamerebbe, questi, piuttosto la sobrietà e il classicismo di Temistio, Gregorio di Nissa e Giovanni Crisostomo³⁶ e M. Simonetti insiste sulla completa apertura alla tradizione classica, senza remore, nemmeno teoriche, presenti invece in Basilio e nel Nisseno; parla dello stile come «del più puro e sfrenato asianismo», dell'adesione ai modelli classici, che sarebbe, sia in oratoria sia in poesia, «totale»: la grande conoscenza degli autori pagani traspare in ogni momento dal suo dettato, sia per reminiscenze sia per citazioni precise.³⁷

RUIZ, «La homilia como forma de predicación», in *Helmantica* 7[1956], pp. 79-111).

³³ F. TRISOGLIO, «Uso ed effetto delle *figurae elocutionis* nei discorsi di Gregorio di Nazianzo», in *Orpheus*, NS, 7(1986), pp. 254-271 (rif. a p. 259).

³⁴ Cf. J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1952, p. 245. Cf. anche ŠPIDLÍK, «Per una rilettura».

³⁵ Cf. MORESCHINI, introd. a GRÉGOIRE DE NAZIANZE (cf. supra), 23.

³⁶ Cf. SCHOULER, *La tradition hellénique chez Libanios*, p. 264.

³⁷ Cf. M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Città di Castello 1983, p. 89. Questa dell'asianesimo di Gregorio è opinione che risale sostanzialmente a NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, p. 565 e risulta grosso modo accettabile, seppure con dovuta cautela (vedi anche infra). Secondo Norden, infatti, la scelta asiana era dettata dalla nuova coscienza religiosa cristiana, che pulsava di vita intensa e ricchissima, di molteplici e immensi interessi che non avrebbero potuto esprimersi nello stile degli atticisti, il cui rappresentante tipico è visto in Libanio. In realtà gli studi sulla *Spätantike* degli ultimi decenni non consentono di assumere

È certamente evidente che Gregorio ha, come ogni scrittore, e soprattutto come ogni retore di quel periodo, momenti di stanchezza, in cui l'artificio prevale, per così dire, sulla φύσις e in cui è indotto alla ripetitività, o al tentativo di animare il discorso con un più massiccio impiego di *figurae*, col ritmo, con vari mezzi di *ornatus*, in modo da dare l'impressione di trovarsi di fronte a smaccate *imitationes*, e ciò grazie appunto alla piena padronanza che il retore ha della tradizione, padronanza che sottintende peraltro un superamento e prevede anche i *καίτοι* in cui la tradizione stessa possa essere insufficiente rispetto alla nuova situazione. A questo proposito è possibile osservare che nei momenti di maggiore solennità e di più accorto impegno retorico, come nei proemi, o in quelli in cui l'autore cerca di costruire, riuscendovi per lo più felicemente, una tensione stilistica e affettiva, l'*imitatio* classica resta quasi esclusivamente limitata all'aspetto formale, alle risorse stilistiche, mentre il pensiero, le immagini, le *comparationes*, la fitta trama allusiva, rimandano all'Antico e al Nuovo Testamento. Si pensi al grandioso proemio di *Or.* 4, o a quello, di pindarica solennità, di *Or.* 38, in cui si polemizza, affermando la nuova festa cristiana, contro le *πανηγύρεις* degli «elleni», proemi che riescono *exempla* di *Versrhetorik*: il Padre intende puntigliosamente dimostrare come sia possibile versare nei vecchi otri del vino nuovo e nel contempo le infinite possibilità artistiche offerte alla nuova oratoria dalla tradizione testamentaria, qualora rivestita delle eleganze della

posizioni così motivate; la prosa stessa di Libanio, apparentemente ostica, secca e mummificata, ha in realtà una profonda carica interiore, una dimensione morale e politica. Gregorio stesso non è sempre costante nelle sue scelte: accanto all'influsso asiatico derivato certamente da Imerio, ma straordinariamente vigoroso, sono documentati passi, su alcuni dei quali ci soffermeremo, di schietta semplicità, che rilevano tuttavia non minore vigilanza retorica e sensibilità formale. Né si può affermare che Gregorio respinga l'atticismo come *μῦθις τῶν ἀρχαίων*, «senile, decadente e povera di forze creative» (cf. A.F. MEMOLI, «*Eloquentia* pagana e *sapientia* cristiana nell'*oratio funebris in laudem Basilii Magni* di Gregorio Nazianzeno», in *Studi sulla prosa d'arte negli scrittori cristiani*, Napoli 1979, p. 173), poiché l'atticismo non fu mai tale quale lo studioso crede, non fu mai soltanto «un purisme de convention dans le vocabulaire et la syntaxe» (così A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris 1930, II, p. 395), almeno nelle sue manifestazioni migliori, né d'altra parte l'asianesimo rifiutava l'*imitatio*. Il problema merita tuttavia una trattazione più adeguata, che non è possibile fare in questa sede.

retorica o, viceversa, come fosse possibile che un'esperienza millenaria potesse aprirsi ancora a nuovi orizzonti.³⁸

La menzione appena fatta di *Or.* 4 porta alla precisazione di un punto fondamentale di questo discorso: la restaurazione pagana di Giuliano e il suo repentino fallimento furono l'evento più clamoroso del IV secolo, i cui riflessi si fecero sentire, più che sul piano politico, su quello spirituale e letterario. Poiché, se Giuliano non riuscì a restaurare l'impero precostantiniano, ebbe però successo nell'intento di conferire una nuova dimensione morale all'ellenismo, col porre in discussione (cf. *l'Ep.* 89b Bidez) la validità del messaggio religioso e morale dell'antica paideia. E non è certamente dovuto al caso che il celebre trattatello di Basilio ai giovani sul modo di fare uso delle lettere e del pensiero degli antichi elleni si dimostri nelle linee di fondo animato dalle remore stesse del mistico imperatore.³⁹ L'atteggiamento imperiale, il dichiarato disprezzo per una retorica che non superasse le pareti della scuola (cf., fra l'altro, *l'Ep.* 31 Bidez a Proeresio) ebbe conseguenze che noi possiamo cogliere soprattutto in Libanio, nel salto di qualità della sua produzione durante e dopo il regno di Giuliano.⁴⁰ Lo studio di G. Dagron⁴¹ ha ampiamente dimostrato come anche Temistio, coscienza piuttosto «laica» e che non aveva esitato a prendere le distanze dall'imperatore-filosofo al punto da essere ritenuto, fra gli elleni puri, in odore di eresia, abbia dovuto fare i conti nello sviluppo del suo pensiero e della sua teoria dell'impero col trionfo e col fallimento giulianeî. I diciotto mesi di Giuliano furono per il nostro Gregorio l'occasione della chiarificazione e della ricerca di nuovi modi di rapporto con l'antico, e ciò ancora poco lontano dall'esordio della produzione letteraria. Ne è testimonianza, cauta ma chiara, *l'Ep.* 10 a Candidiano⁴² e forse an-

³⁸ Cf. ed. MORESCHINI.

³⁹ Cf. U. CRISCUOLO, «Giuliano e l'Ellenismo: conservazione e riforma», in *Orpheus*, NS, 7(1986), pp. 272-292.

⁴⁰ Cf. ora U. CRISCUOLO, «La difesa dell'Ellenismo dopo Giuliano: Libanio e Teodosio», in *KOINΩNIA* 14(1990), pp. 5-28.

⁴¹ G. DAGRON, «L'Empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'Héllénisme. Le témoignage de Thémistios», in *Trav. et Mém.* 3(1968), pp. 1-235.

⁴² I, 13-16 Gall.; cf. U. CRISCUOLO, «Sull'epistola 10 di Gregorio di Nazianzo», in *KOINΩNIA* 9(1985), pp. 115-120.

che la successiva *Ep.* 11 a Gregorio di Nissa, sopra menzionata, con l'asserzione della inconciliabilità fra la professione di retore e quella di cristiano, con l'attacco ai libri degli antichi, a cui vengono contrapposti i «nostri» libri, la sacra Scrittura: la chiesa e il giovane prete che si faceva carico, per l'abilità oratoria, della sua difesa, intendevano allora tracciare un confine netto fra i due mondi, anche correndo il rischio di fare il giuoco di Giuliano. Nell'*Or.* 4 la reazione, per quanto veemente e puntigliosa, non è più dettata dall'emozione e la vittoria del cristianesimo consente di delineare una *pars construens*. Ed è proprio questa orazione, pur fra i suoi squilibri, a dimostrare la forza imponente della tradizione ellenica anche dal punto di vista formale (si pensi alla sapiente costruzione stilistica e ritmica del proemio, in cui si dà ampio spazio alle regole del 'genere', nonostante una *imitatio* di citazioni che privilegia ampiamente la tradizione testamentaria), l'ardore e la convinzione con cui il Nostro rivendica il suo diritto di usufruire, da cristiano, dell'eredità degli antichi.⁴³ Il recente editore J. Bernardi ha osservato che in questa orazione su 323 nomi propri presenti solo 72 rimandano all'Antico e al Nuovo Testamento, laddove più di 250 sono i nomi propri greci, citati sempre con intenzione ostile; e ancora, che dietro la figura di Giuliano c'è tutto il mondo greco che si profila, con la sua storia e la sua geografia, le sue credenze e i suoi riti, i suoi pensatori e i suoi poeti, e tutti nel quadro d'insieme di una fiera contrapposizione: ma questo dispregiatore della civiltà greca sembra porre ogni cura nel mostrare che egli la conosceva in tutti i suoi aspetti.⁴⁴ È — aggiungiamo — la stessa animosità antiellenica, la stessa *pars destruens* della lunga requisitoria a dimostrare che il Padre parla di un'eredità che non smette di rivendicare. Siamo certamente di fronte alla coscienza di un superamento dialettico; la cultura greca non viene rifiutata, ma dichiarata assimilata in nuove forme: l'*imitatio* dell'antico può divenire nuova e personale tecnica espressiva.⁴⁵

⁴³ Cf. U. CRISCUOLO, «Gregorio di Nazianzo e Giuliano», in Ταλαρίσκος. *Studia...* A. Garzya, Napoli 1987, pp. 165-208 (soprattutto pp. 180ss).

⁴⁴ Cf. J. BERNARDI, introduzione a GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 4-5*, introduzione, testo critico, traduzione e note di J. BERNARDI, Paris 1983 (SC 309), pp. 50-53.

⁴⁵ *Theol. char.* 6,108ss, p. 51 May.

L'Or. 4 è anche l'annuncio di un nuovo tipo di discorso: il λόγος, che può farsi cristiano, può piegarsi alla nuova esigenza, aprirsi alle infinite possibilità espressive della nuova realtà; le parole stesse, consacrate da un lungo uso letterario e comune, possono assumere nuova pregnanza, nuova significazione. Si pensi, per limitarci a qualche esempio, come fossero divenuti sostanzialmente nuovi, e già nel linguaggio di Paolo, termini dell'uso comune quali οἰκονομία, ὁμόνοια, μετάθεσις e poi φιλοσοφία ecc.: le esigenze della vita della chiesa, la difesa dell'ortodossia, la formulazione stessa del dogma avevano da tempo infuso nuova linfa nel patrimonio lessicale greco.

Il discorso richiede a questo punto una definizione d'insieme dell'uso linguistico di Gregorio. Sarebbe fuorviante ricorrere alla contrapposizione fra asianesimo e atticismo, poiché Gregorio fu al contempo asiatico e atticista; fu un atticista nei limiti in cui poteva esserlo un alunno delle scuole di retorica, un altro qualsiasi letterato che fosse passato per Atene, e fu *imitator Attici sermonis* così come lo fu anche Basilio, cioè con la piena coscienza di rappresentare e di vivere una realtà intimamente nuova. Non sorprende pertanto che lo storico dei sofisti del IV secolo, il fedele testimone della tradizione ellenica, Eunapio di Sardi, non abbia dato spazio a Gregorio nella sua opera, non abbia ritenuto — come ebbe a osservare Psello nel citato opuscolo —, di prendere in esame i suoi scritti: per un elleno rigorista il Nostro non poteva essere in alcun caso esempio di lingua e di stile, laddove poteva esserlo il pur cristiano Proeresio, che certamente non diede spazio alcuno nella sua retorica di scuola alla problematica posta dalla nuova fede. In effetti, la lingua di Gregorio si presenta come un κράμα καινόν, con una sua propria fisionomia nell'ambito di quella del IV secolo: egli non ha, come Libanio, la passione per l'arcaismo e si tiene anche lontano dalla lingua lussureggiante di Imerio, di cui pur imita a tratti lo stile: la parola non è ricercata per se stessa, ma per le possibilità espressive che essa può assumere. Ciò presuppone però una padronanza assoluta della lingua, con cui il Nostro riesce a esprimere il suo pensiero: egli certamente non avrebbe scritto così, nota Trisoglio, «se non avesse frequentato le scuole più rinomate del suo tempo, ma quelle scuole così rinomate non sarebbero

bastate a produrre gli effetti che spesso riscontriamo, se non avessero incontrato uno spirito di squisita profondità, tanto sentimentale che concettuale». ⁴⁶ Gregorio, insomma, non è un rigido atticista, anche se si guarda bene dal cedere alla tentazione di creare una lingua «popolare»: le norme dei canoni classici risultano sostanzialmente rispettate, ma si aprono ampiamente alla *koiné* testamentaria. Il risultato è quello di un sano eclettismo, ⁴⁷ di una nuova *koiné*, per dirla con Psello, di una novità e di una originalità che riesce aliena da ogni banalità e che è vivificata da sicuro buon gusto artistico e da un equilibrio costante, che sorprende, se si pensa all'esuberanza dell'indole di lui, ma che allo stesso tempo mantiene lessico e sintassi ad un livello di purezza notevole.

4. Oggetto di particolare attenzione vanno fatti i discorsi epitaffici di Gregorio. Le numerose testimonianze offerte concorrono alla fondazione dell'epitaffio bizantino, qualificandolo non solo come discorso di lode, ma anche come λόγος πολιτικός nell'insieme, biografia e autobiografia, testimonianza storica. Libanio aveva ridato lustro al genere col grande *Epitaffio per Giuliano* (*Or.* 18 Fö.), dell'anno 365, ma va citata, in campo pagano, anche l'*Or.* 20 di Temistio in memoria del padre (l'*Or.* 8 Colonna di Imerio per il figlio Rufino, prematuramente scomparso, è propriamente una monodia). Gregorio amplia notevolmente le possibilità dell'epitaffio, che può fare oggetto di lode anche quei personaggi che non abbiano avuto un ruolo storico e politico, ma che sieno riusciti ad affermare la loro propria e nuova ἀρετή cristiana. Di conseguenza, anche la donna può essere elevata a protagonista dell'encomio (è il caso della sorella Gorgonia, compianta ed esaltata in *Or.* 8, o della madre Nonna, che, se non è oggetto di epitaffio specifico, è copro-

⁴⁶ Cf. TRISOGLIO, «Uso ed effetti», p. 271.

⁴⁷ Cf. anche RADFORD RUETHER, *Gregory of Nazianzus*, pp. 59s. A conclusione grosso modo analoghe era giunto già MÉRIDIÉ, *L'influence de la seconde sophistique*, a proposito di Gregorio di Nissa. La ricerca di P. GALLAY, *Langue et style de Saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*, Paris 1933 (cf. soprattutto pp. 74-80), sottolineava i legami del Nostro con la seconda sofistica per l'uso al contempo di arcaismo e di parole della tradizione poetica (un misto, insomma, di atticismo e di asianesimo).

tagonista dell'*Or.* 18 per il padre): è questo il segno della nuova visione cristiana.⁴⁸ L'epitaffio, così come l'encomio vero e proprio, è l'occasione più alta per il retore di affermare la propria cultura, di incidere nell'ambito più vasto delle scelte politiche e morali.⁴⁹

In linea di massima, l'epitaffio del Nazianzeno si distingue per una malcelata insofferenza per gli schemi retorici tradizionali, che richiedevano un preciso equilibrio delle *partes* e lo sviluppo di τόποι prefissati. L'andamento tende invece piuttosto al narrativo, si apre ad ampie digressioni dottrinali o polemiche; così le vicende di Cesario (*Or.* 7), del padre e della madre (*Or.* 18), di Atanasio (*Or.* 21) e di Basilio (*Or.* 43) riescono testimonianza di problemi concreti, delle ansie e delle angosce del tempo, ma anche della personalità di Gregorio, della sua stessa vicenda, e si trasformano per tal via in biografia e autobiografia.⁵⁰ Gregorio non riesce infatti mai a separarsi dal personaggio celebrato, fonde e confonde le sue proprie vicende con quelle di lui, è travolto dall'onda degli affetti e talora dall'impeto della polemica;⁵¹ in tal modo egli sfugge, anche nei momenti di maggiore tensione stilistica, al rischio dell'esercizio.

Su di una linea retorica tradizionale sembra porsi l'*Epitaffio* per Basilio, nonostante che fin dal proemio sieno prese le distanze da quelli che fanno dei λόγοι la loro ragione di vita.⁵² Gregorio tocca alcuni τόποι evitati altrove, come

⁴⁸ Cf. anche la mia introduzione all'*Encomio per la madre* di Psello (MICHELE PSELLO, *Autobiografia*, a cura di U. CRISCUOLO, Napoli 1990, pp. 38ss e i *loci paralleli* segnalati in apparato e in commentario), dove sono anche rilevati gli elementi di stretta dipendenza del dotto bizantino dal Padre nella tecnica del λόγος. Si ricorderà anche che Psello insiste, particolarmente in *Theol. char.*, sulla sapiente costruzione dell'epitaffio (e del panegirico in genere) da parte di Gregorio (cf. 17,320ss, p. 57 May., dove il Padre è proclamato superiore perfino ai modelli antichi). Cf. anche RADFORD RUETHER, *Gregory of Nazianzus*, p. 59.

⁴⁹ Cf. GARZYA, «Retorica e realtà», pp. 76ss; A. GARZYA, «Configurazione e sviluppo della greicità fra Tardoantico e Mediobizantino», in *Orpheus*, NS, 8(1987), pp. 107s.

⁵⁰ Il suo esempio fu seguito innanzitutto da Psello; cf. supra, nota 48.

⁵¹ Così in *primis* nelle *Orr.* 4 e 5 (le *Invectivae in Iulianum*), ma anche quando tocca argomenti legati al suo βίος (cf. soprattutto il rimprovero a Basilio in *Or.* 43,59, p. 180 Boulenger [PG 36, col. 574AB] a proposito della sede episcopale di Sàsima a lui imposta dall'amico e maestro, episodio su cui si intrattiene anche nel carne autobiografico [II,1,11,439ss, PG 37, coll. 1059-1061] e in testimonianze epistolari [cf., per esempio, *Ep.* 48, I, 61-63 Gall.]).

⁵² Cf. *Or.* 43,1, PG 36, col. 493AB (pp. 58-60 Boul.).

l'encomio delle *origines* e del *genus*, del *curriculum studiorum*, e coinvolge il suo θέατρον nella narrazione, invocandone la testimonianza diretta.⁵³ E non sarà un caso che questo epitaffio sia anche il più rilevante per la sapiente costruzione stilistica, per l'equilibrio delle *figurae* e delle varie risorse dell'arte, che in altri casi tendono ad accavallarsi e a sovrapporsi, per il tessuto linguistico, per le *imitationes* che si lasciano facilmente individuare. L'ampiezza della testimonianza consente solo una ristretta esemplificazione.

L'*imitatio* omerica è prevalente, così da non essere sfuggita ai commentatori bizantini: a 3,497c (p. 64 Boulenger) κουροτρόφον in riferimento alla natia Cappadocia, richiama *Od.* XI,27 γρηχεῖ ἀλλ' ἀγαθὴ κουροτρόφος (*aspera, sed bona iuvenum nutrix*); a 17,51c (p. 96 Boul.) ἴσας ὁσμίνῃ è *imitatio* da *Il.* XI,72 ἴσας δ' ὁσμίνῃ κεφαλὰς ἔχεν («fronti eguali aveva la mischia»); nello stesso luogo ἑτεροαλκείαν richiama *Il.* VII,26 = VIII,171;⁵⁴ a 23,528a (p. 108 Boul.) τὴν πυρὸς μένος πνεύουσας, in riferimento alla retorica del celebrato, è *imitatio* di *Il.* VI,182 ἀποπνεύουσα πυρὸς μένος (detto della chimera); a 30,536c (p. 122 Boul.) νέφος χαλάζης πλῆρες καὶ τετριγὸς ὀλέθριον è per la prima parte τόπος omerico in vari luoghi iliadici (cf. X,6; XV,170; XXII,151), così come τριζὼ risulta peculiarmente omerico (cf. *Il.* II,314; XXIII,174; *Od.* XXIV,5.7 ecc.).

Ampliamente attestate sono le riprese dalla tragedia (cf. 6,501a [p. 68 Boul.] ὄρων λόχυν, *montium silvam*, per cui cf. Eur. *Bacch.* 730; 17,517b [p. 94 Boul.] ὕφαλος derivato da Soph. *Ant.* 589; 19,522a [p. 98 Boul.] ἡρινοῖο ἀνθεσι, per cui cf. Eur. *Suppl.* 448; e ancora 3,497c (p. 64 Boul.) εὐίππος, tipicamente sofocleo [cf. *Oed. Col.* 668, che deriva a sua volta da Pind. *Ol.* 3,39 e 8,48]; 80,604a [p. 226 Boul.] βίον... ὀδυνηρόν, che richiama Eur. *Hipp.* 189), da Aristofane, autore privilegiato dagli atticisti per i termini non poetici (cf. per esempio 16,517a [p. 92 Boul.] θυρῶν ἀρασσομένων da *Eccl.* 978), da Erodoto (cf. 31,504a [p. 126 Boul.] σύμμαχος ἐθελοντῆς, per cui si veda IV,104.110; 35,544c [p. 134 Boul.] ταριχευτοῦ, che ricorre in II,89; 80,601a [p. 224

⁵³ Cf. *Or.* 43,2, PG 36, col. 496C (pp. 60-62 Boul.) ecc.

⁵⁴ Cf. anche AESCH. *Prom.* 952 Ἄρης ἑτεροαλκής.

Boul.] προεκομίζετο derivato, per il contesto in cui è inserito, da IV,121), dai lirici (esplicita allusione a Pind. *Ol.* 6,1 a 20,512b [p. 100 Boul.]; cf. anche il caso di εὐπιπτος citato), alla poesia alessandrina (cf. 79,600c [p. 224 Boul.] χοροστασία, per cui cf. Callim. *Pall.* 66), alla seconda sofistica (cf. ad esempio 47,577a [p. 154 Boul.] ἄσειστον in riferimento alla terra, derivato da Max. Tyr. IV,4 ecc.

L'*imitatio* platonica è *Stimmung* dominante della retorica del Nostro, verificabile anche nell'orazione per Basilio soprattutto dal punto di vista lessicale (ma Platone, come verrò ad accennare, è soprattutto modello per l'impostazione e l'articolazione concettuale del discorso teologico); cf. 9,505a (p. 74 Boul.) καλλίπαιδας, che richiama *Phaedr.* 261a θρέμματα γεννᾶται καλλίπαιδα, che deriva a sua volta da Aesch. Ag. 761 (per πολύπαιδας che segue cf. *Anth. Pal.* VII,428); 16,516 [p. 92 Boul.] ἐρεσχηλεῖται, per cui cf. *Rsp.* VIII,545e παῖδας ἡμᾶς παιζούσας καὶ ἐρεσχηλούσας (e *Phaedr.* 236b; *Phil.* 53e ὁ λόγος ἐρεσχηλεῖ); 48,560a (p. 158 Boul.) ἀπαυθαδιάζεσθαι, per cui cf. *Ap.* 37a ecc.

Nell'*Or.* 32, che è fra le più tarde, l'*imitatio* platonica è calata nel tessuto ideologico-parenetico del καιρός retorico, esplicitamente pastorale, e che vuole colpire la presunzione di sapere, il difetto della μετριότης nel far teologia; è questo, come è noto, un argomento ritornante più volte in Platone e stigmatizzato in maniera particolare nell'*Alcibiade*⁵⁵. Offriamo qualche esempio: a 9,184c-185a l'encomio della τάξις, «che ci separò dai viventi privi di ragione, che fondò città e stabili leggi, che ebbe in onore la virtù e punì la malvagità, discoprì le arti e regolò i connubi e mitigò la vita

⁵⁵ Cf. PLAT. *Alc.* 118a. L'influsso di Platone riguarda spesso anche l'aspetto contenutistico-ideologico, per cui è possibile parlare di un «platonismo» di Gregorio di Nazianzo, di tipo tuttavia ben diverso da quello più tecnico di Gregorio di Nissa. Da Platone il Nostro ripiglia soprattutto la «scrittura» della filosofia. Sull'argomento non possiamo dilungarci in questa sede e ci limiteremo al rinvio, anche per la bibliografia, a C. MORESCHINI, «Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno», in *Ann. Sc. Norm. Sup. Pisa*, serie III, 4(1974), pp. 1347-1392 e a ŠPIDLÍK, «Per una rilettura» (cf. supra). È probabilmente e principalmente attraverso la mediazione «platonica» del Nostro che la teologia mistica bizantina (pensiamo in primo luogo a Simeone il Nuovo Teologo) deriva il suo proprio «platonismo». I riferimenti che seguono all'*Or.* 32 sono condotti sulla ed. di C. MORESCHINI (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 32-37, introduzione, testo critico e note di C. MORESCHINI, traduzione di P. GALLAY, Paris 1985 [SC 318]).

umana con l'amore verso i figli», ricorda da vicino il μῦθος delle origini dell'incivilimento umano delineato dall'antico filosofo in *Prot.* 322, dove è la πολιτικὴ τέχνη che permette, grazie a Zeus e a Hermes, la fondazione di un civile consorzio, attraverso il rispetto alla religione e alle leggi e il sentimento della giustizia; l'argomento trattato a 24,201b, la difesa dell'«ascesa» con ragione e scienza e l'aperta allusione al mito dell'anima alata (καὶ μὴ καταπιπτέτω διὰ τὴν ἔπαρσιν, μηδὲ πτερορρενείτω διὰ τὸ ὕψος τῆς πτήσεως... καὶ τί πῶμα τοιοῦτο, οἷον ἐπάρσει περιπαρῆναι... τοῦ ἀληθινοῦ ὕψους ὃ πάντων ἀνώτατος) richiamano non solo concettualmente *Phaedr.* 246c (τελέα μὲν οὖν οὔσα καὶ ἐπτερωμένη, μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ· ἡ δὲ πτερορρησάσα φέρεται) e 246d, dove la πτεροῦ δύναμις è detta agire per natura in modo da portare su ciò che è grave sollevandolo dove abita la stirpe degli dèi, e 248c, in cui l'anima alata è coinvolta nella legge di Adrastia («Qualora invece per incapacità di seguire non riesca a vedere e per qualche accidente fatta piena di dimenticanza e di malizia si appesantisca e, appesantitasi, perda le ali e cada giù sulla terra [βαρυνθεῖσα δὲ πτερορρησῇ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ]). A *Leg.* IX,864a rimanda λόγος δύσερις di 28,205c, come pure a Platone riporta il frequente collegamento fra ἀμαθία, θρασύτης, ἀλογία ecc. (cf. *Prot.* 360b; *Alc.* 118a; *Men.* 90e; *Leg.* I,630b ecc.).

5. Abbiamo precedentemente accennato alla tendenza del λόγος di Gregorio ad aprirsi a vasti *excursus* narrativi e alla profonda commozione con cui accompagna il racconto degli eventi. Ma il καιρός comporta anche l'adeguamento del discorso alla personalità del celebrato. Serena ed equilibrata è così la narrazione della morte di Basilio, che richiama, come di norma nell'«agiografia» tardoantica, pagana e cristiana, la morte socratica nel *Fedone*;⁵⁶ ad essa l'autore fa seguire la descrizione animata dei funerali, con la folla ano-

⁵⁶ Si confronti l'osservanza dello schema medesimo non solo nell'*Or.* 18 di Libanio, ma anche in Gregorio di Nissa a proposito della morte di Macrina in *Vit. Macr.* 25-34, pp. 227-255 Mar. (SC 178), come opportunamente ha rilevato A. MOMIGLIANO, «Macrina: una santa aristocratica vista dal fratello», in *Le donne in Grecia*, a cura di G. ARRIGONI, Milano 1983, pp. 331ss. Cf. anche CRISCUOLO, introd. a MICHELE PSELLO, *Autobiografia*, 2.

nima che preme da ogni lato nel tentativo di impossessarsi di una reliquia del santo e a dimostrazione dell'affetto da cui egli era circondato.⁵⁷ Ma la conclusione dell'*Epitaffio*⁵⁸ con la contemplazione della certezza della beatitudine dell'anima nella nuova dimensione di vita sembra rasserenare la folla e lo spirito stesso del retore: una simile certezza placava il dolore dei discepoli di Socrate che lasciavano nella luce soffusa del crepuscolo la prigione di Atene dopo la morte del maestro.

Nell'*Or. 7* in memoria di Cesario l'amarezza del cuore per la *mors immatura* del fratello si risolve in sublime angoscia, nell'intuizione del male di vivere: «Tale è la nostra vita, fratelli, di noi che viviamo nel fuggevole. Tale è lo scherzo sulla terra: non siamo e nasciamo, e, una volta nati, ci dissolviamo. Siamo come un sogno che non dura, come un fantasma che non riusciamo a trattenere, come un volo d'uccello, che passa e si dilegua, come nave che non imprime la sua orma nel mare, come polvere, vapore, rugiada del mattino, fiore che in un attimo nasce e in un attimo si discioglie»:⁵⁹ Gregorio traduce la sua emozione, che è essenzialmente lirica, in termini e immagini che hanno una lunga tradizione, sacra e profana, ma l'*imitatio* si risolve in una originale rielaborazione, è superata dalla φύσις accorata e inquieta dell'uomo che al cospetto del mistero della vita avverte nell'intimo la precarietà di ogni certezza.⁶⁰

Nell'*Or. 21 In laudem Athanasii*, fra i capolavori del Nostro per l'equilibrio formale e linguistico, per la felicità nell'esporre con σαφήνεια retorica difficili dottrine teologiche

⁵⁷ *Or. 43,80, PG 36, col. 601 (pp. 224-226 Boul.).*

⁵⁸ *Ivi, 82, PG 36, coll. 604D-605A (p. 230 Boul.).*

⁵⁹ *Or. 7,19, PG 35, col. 777CD (p. 40 Boul.).*

⁶⁰ τοιοῦτος ὁ βίος ἡμῶν, ἀδελφοί, τῶν ζῶντων πρόσκαιρα: τοιοῦτο τὸ ἐπὶ γῆς παίγνιον· οὐκ ὄντας γενέσθαι, καὶ γενομένους ἀναλυθῆναι. Ὅναρ ἐσμὲν οὐχ ἱστάμενον, φάσμα τι μὴ κρατούμενον, πτῆσις ὀνέου παρερχομένου, ναὺς ἐπὶ θαλάσσης ἴχνος οὐκ ἔχουσα, κόνις, ἀμίς, ἐωθινή δροσός, ἄνθος καιρῷ φυόμενον καὶ καιρῷ λυόμενον. Gregorio rielabora prevalentemente immagini dai *Septuaginta* (cf. Gb 20,8; Sap 5,10-11; Os 13,3) e dal NT (cf., per esempio, 2Cor 4,18 τὰ γὰρ βλέπομενα πρόσκαιρα), ma ampio è l'apporto ἔξωθεν (cf. innanzitutto PLAT. *Leg.* VII,803c ἀνθρώπων δὲ... θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανευμένον; *SECUND. Sent.* 7 τύχης παίγνιον; *THEOGN.* 1020 ὀλιγοχρόνιον γίνεται ὥσπερ ὄναρ; *PIND. Pyth.* 8,95 σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος, ma anche il noto passo di PLAT. *Theaet.* 158bd, dove si parla dell'incertezza dei confini tra sogno e veglia; PLAT. *Symp.* 175e ἢ μὲν γὰρ ἐμὴ (σοφία)... ὥσπερ ὄναρ οὐσα; *AESCH. Ag.* 274 ὀνείρων φάσματ'.

in relazione al problema trinitario in cui il patriarca era stato coinvolto in difesa dell'ortodossia, per la polemica alquanto pacata nei riguardi sia di Costanzo che di Giuliano, la folla di Alessandria si precipita lungo il Nilo ad accogliere il suo vescovo reduce dall'esilio in Alto Egitto inflittogli dall'ariano Costanzo. Gregorio, come è noto, era stato in Alessandria prima del soggiorno ateniese⁶¹ ed era restata certamente impressa nella sua mente l'immagine del grande fiume, che colà si versa nel mare, e della folla brulicante della metropoli africana. La gente, ora convenuta ad acclamare il suo vescovo, si confonde nella fantasia del retore con il Nilo: è un'immagine altamente poetica e Gregorio non manca di avvertirlo compiaciuto («un poeta avrebbe potuto chiamarla il Nilo»). Il discorso attinge a questo punto un livello stilistico e linguistico decisamente alto e in esso confluiscono le più varie *imitationes*: il Nilo è il fiume «dall'aurea corrente e dalla spiga feconda» (τὸν χρυσορρόαν ὄντως καὶ εὖσταχυν),⁶² che ora sembra, per il movimento della folla in senso opposto al suo corso, scorrere da Alessandria verso il Cairo, «cammino che richiede un'intera giornata, o anche di più» (ήμερησίαν ὁδὸν... καὶ περαιτέρω).⁶³ Gregorio si lascia trasportare dall'abilità stessa della sua arte e ancora una volta fa trapelare il proprio compiacimento (δότε μοι μικρὸν ἔτι ἐντροφῆσαι τῷ διηγήματι). È un puledro a portare sul dorso il vescovo e ciò alla memoria del retore cristiano ricorda l'ingresso di Cristo in Gerusalemme alla vigilia della passione (ma anche Atanasio si preparava a mesi di passione per la persecuzione giuliana):

«Un puledro lo portava — non rimproverate la mia audacia — e quasi rassomigliava a quel puledro che portò il mio Gesù — sia che

⁶¹ Cf. anche *Carm.* II,1,11,128, PG 37, col. 1038. I riferimenti all'*Or.* 21 sono condotti sulla ed. di MOSSAY, cit. alla nota 64.

⁶² Cf. *Anth. Pal.* VI,36 (PHILIPP. THESS.), 3 εὖσταχυν ἀμήσας τὸν νῦν σπόρον; HELIODOR. II,26 ἔχνος ἀειράμενος ἀπ' εὖστάχους παρὰ Νείλου; ATHEN. V, 203c μόνος... ὡς ἀληθῶς ὁ χρυσορρόας καλούμενος Νεῖλος μετὰ τροφῶν ἀφθόνων καὶ χρυσὸν ἀκίβδηλον καταφέρει καὶ ἀκινδύνως γεωργοῦμενον.

⁶³ Cf. HERODOT. IV,101 ἡ δὲ ὁδὸς ἡ ἡμερησίη; PLAT. *Rsp.* X,616c εἰς δ' ἀφικέσθαι προελθόντας ἡμερησίαν ὁδόν. L'aggiunta di περαιτέρω ricorda peraltro PIND. *Ol.* 9,105 ὁδῶν ὁδοί... περαιτέρω («le strade che vanno più lontano delle altre») e conferisce al nostro luogo una nota di indeterminatezza tipicamente gregoriana.

esso voglia significare le nazioni pagane, che egli per sua generosità libera dai vincoli dell'ignoranza, montando su di esse, sia che a qualche altra cosa voglia alludere la Scrittura. Lo accolgono rami, e manti intessuti di fiori e variopinti vengono gettati a lui davanti e sotto i suoi piedi... Era questa l'immagine stessa dell'entrata di Cristo e alcuni lo precedevano acclamando, altri danzando: non era soltanto una folla di fanciulli ad acclamarlo, ma ogni lingua era al contempo concorde ed opposta, poiché ognuno cercava di vincere l'altro. Tralascio di parlare dei clamori di gioia del popolo tutto, dei profumi versati, delle veglie notturne, della città tutta rischiarata da luci, dei conviti pubblici e privati, e di quante cose per cui le città manifestano la loro esultanza. Tutto ciò fu allora a lui tributato per eccesso di gioia, al di là di quanto si possa credere».

J. Mossay commenta a proposito che si tratta qui di «un type de narration descriptive répondant à la définition que les rhéteurs donnent de l'ecphrase complexe, par laquelle on s'efforce "de transformer les auditeurs en spectateurs" des événements rapportés» e ne precisa la dipendenza dalle norme di scuola, citando Nicola sofista, per cui questa forma letteraria si presta particolarmente alla descrizione di vasti movimenti di folla (cf. Nic. soph. = III,491,30s Spengel).⁶⁴ Ma, come in altri casi, la tensione descrittiva concede al Padre di affermarsi *πρύτανις* dell'una e dell'altra σοφία: è inserito infatti in un contesto altamente letterario l'episodio evangelico di Lc 19,35ss, ma rivestito del più scaltrito apparato retorico. La complessa struttura letteraria emerge dal giuoco delle *figurae*, degli stilemi, dalla allusione alla retorica agonale (*πᾶσα γλῶσσα σύμφωνος καὶ ἀντίθετος νικᾶν ἀλλήλους ἐπειγομένων*), dalla descrizione della festa che ricorda, come in altri casi (si tenga presente per tutti il proemio di *Or.* 38), le *παννυχίδες* classiche, dai preziosismi linguistici.⁶⁵ Il Padre cede molto alla necessità dell'amplificazione, a fine ecfrastrico, del discorso e la suggestiva immagine del ritorno del pastore e dell'esultanza del gregge si

⁶⁴ Cf. J. MOSSAY, in GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 20-23, introduzione, testo critico, traduzione e note di J. MOSSAY, Paris 1980 (SC 270), pp. 172s, nota 1.

⁶⁵ Cf., per esempio, *Or.* 21,29, p. 172 Moss. (PG 35, col. 1117A) *πολυανθῶν καὶ ποικίλων προρριπτουμένων τε καὶ ὑπορριπτουμένων... ὑψηλοῦ... πολυτελοῦς*, col sapiente giuoco delle allitterazioni che creano effetti musicali. Per *πολυανθῆς*, cf. Hom. *Od.* XIV,353 *πολυανθέος ὕλης*. Per *προρριπτέω* cf. *προσρίπτω* in IAMBlich. *Myst.* III,18, p. 125 des Places; *ὑπορριπτέω* ricorre già in App. *Mithr.* 38.

esaurisce sotto il profilo, diremmo, poetico in breve momento; ma, come si è notato, è proprio in esso che l'*imitatio* è a più livelli, poiché il retore non vuole e non può concretizzare altrimenti i suoi sentimenti se non attraverso il ricorso al patrimonio ἔξωθεν.

6. Lo sfocio poetico della vita di Gregorio, che egli cercò variamente di giustificare non riuscendo mai a comprenderne la necessità, direi, naturale – da figlio della sua *aetas* riteneva infatti la poesia soltanto «l'altra strada dei discorsi»⁶⁶ –, scaturì essenzialmente dall'indole inquieta ed emotiva, dalla capacità di fissare in immagini vaghe e sfuggenti l'angoscia del cuore, dalla carica affettiva. Il proemio dell'*Or. 10 In seipsum ad patrem et Basilium Magnum post reditum e fuga*, vero soliloquio poetico, al pari di tanti passi di *Or. 2 De fuga*, e carico di suggestioni, può costituire l'avvio all'ultima parte del nostro discorso:

«Niente è più forte della vecchiaia, niente più sacro dell'amicizia. Da queste io fui risospinto a voi, io, il prigioniero di Cristo, avvinto non da catene di ferro, ma da ceppi indissolubili dello Spirito. M'ero illuso finora di essere forte e invincibile e – oh, la mia follia! – non rivolgevo parole a questi che mi amano, ai fratelli, perché potessi possedere l'inazione, la contemplazione nel silenzio, tutto lasciando a quelli che lo volessero, conversando solo con me stesso e con lo Spirito. Meditavo sul Carmelo di Elia, sul deserto di Giovanni e sulle esperienze di quelli che così hanno potuto contemplare oltre il mondo. Ritenevo la realtà presente una tempesta, andavo in cerca di una roccia, di un dirupo, di un muro, sotto cui trovar riparo. Andavo dicendo: "Di altri sieno gli onori e i travagli, di altri le guerre e il premio della vittoria; ma a me che rifuggo dalle guerre e che volgo lo sguardo a me stesso, basti vivere, così come io possa, come attraversando un piccolo mare su zattera tenue. Volevo procurarmi con la povera vita di quaggiù un piccolo posto lassù. La mia aspirazione era certo propria di uomini piuttosto meschini, ma dalla vita più sicura: distare in eguale misura dal

⁶⁶ La definizione è abbastanza frequente; cf., ad esempio, *Carm.* II,1,39,23, PG 37, col. 1333 ἑλλην μετῆλθον τῶν λόγων ταύτην ὁδόν. Sulla vocazione poetica del Nostro, cf. anche Špidlík, «Per una rilettura», p. 46: «È un poeta: "Sento in me stesso – scrive – che le parole si spingono avanti come un vino dolce che fermenta in una botte chiusa..."» (*Carm.* II,1,11,847, PG 37, col. 1087). Egli vuole essere poeta come erano poeti i suoi predecessori greci pagani, diventare una ὑμνοπόλος κιθάρα, una cetra che canta gli inni (*Carm.* II,1,38,50-52, PG 37, col. 1329). Ma l'oggetto del suo canto è essenzialmente diverso: offre «la sua mente... alla Mente... e la sua parola... alla Parola».

sublime e dal precipizio". Mi era allora possibile scrivere queste cose, ancora ombre e sogni, e cibare il mio spirito di vane fantasie». ⁶⁷

Emergono già qui i temi di fondo dell'ispirazione poetica; pensiamo a tanti passi dell'*Autobiografia*, al *Carm.* II,1,39, con la suggestiva immagine, che richiama lo stasimo secondo dell'*Eracle* di Euripide, del vecchio cigno che ha eletto il canto a conforto della sua canizie e delle sue pene, ⁶⁸ e soprattutto a *Carm.* I,2,14 *De humana natura*, che è punto di riferimento obbligato, occasione maggiore di recupero di un antico patrimonio di poesia, e, al contempo, documento di inquietudine 'esistenziale' e della solitudine dell'uomo, della sua angoscia nello scoprire la vanità dell'interrogarsi sul proprio esistere:

«Ieri, logorato dall'angoscia, lontano da tutti giacevo in una selva ombrosa, rodendomi l'anima. Le brezze mormoravano con gli uccelli canori, largendo dolce sopore dai rami anche al cuore più mesto. E dagli alberi le stridule cicale dal petto melodioso, le amiche del sole, riempivano il bosco col loro frinire. Dappresso, un fresco ruscello lambiva i miei piedi, lento fluendo per il bosco rugiadoso. Ma io restavo sempre in preda a un grande dolore, e di ciò non mi curavo, poiché l'anima, quando è oppressa dalle pene, non vuole aprirsi alla gioia. La mia mente si rigirava in un turbine, e io questo contrasto sostenevo di opposte parole: "Chi fui? chi sono? chi sarò?". Non lo so! Né lo sa chi è più sapiente di me. Ma

⁶⁷ Anche in questo caso l'«originalità» è conseguita attraverso una sapiente struttura retorica (cf., per esempio, l'ossimoro *ισχυρότερον γήρωσ*; l'allitterazione *ἀλύσει... ἀλύτοις*; ancora l'ossimoro *ὑψους καὶ πτώματος*). Per quanto riguarda l'*imitatio*, ci limitiamo ai dati fondamentali: *ἀλύτοις δεσμοῖς* richiama AESCH. *Prom.* 155 *δεσμοῖς ἀλύτοις ἀγρίως πελάσας* (per *ἀλύσεισι σιδηραῖς* cf. HERODOT. IX,74 *ἀλύσει δεδεμένη ἀγκύρα*; *ἄλυσιν* è termine di prevalente impiego nell'ambito marinaro [le trasposizioni retoriche del linguaggio marinaro sono peraltro frequentissime in tutta la letteratura greca e riprese dagli scrittori tardoantichi e bizantini come segno di atticismo; per Gregorio in particolare cf. KERTSCH, *Bildersprache bei Gregor von Nazianz*, soprattutto A 1 e i dati bibliografici ivi offerti]); per l'immagine della «zattera tenue» (*καθάπερ ἐπὶ λεπτῆς σχεδίας διαπεραιουμένῳ μικρόν τι πέλαγος* [si noti ancora la metafora marinara]), cf. HOM. *Od.* V,33 *ἐπὶ σχεδίας πολυδέσμου πῆματα πάσχων* e PLAT. *Phaed.* 85d *ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα* (ma tutto gregoriano è *μικρόν τι πέλαγος*); e ancora *πενιχρός* (qui *substant. n.*) richiama HOM. *Od.* III,348 e THEOGN. 165 *οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐτ' ὄλβιος οὔτε πενιχρός*.

⁶⁸ *Carm.* II,1,39,54-57, PG 37, col. 1333; cf. EUR. *Her.* 691ss e anche *Iph. T.* 1104s; *El.* 151ss; *Bacch.* 951s (oltre al celebre motivo sviluppato in PLAT. *Phaed.* 84d-85b). Cf. U. CRISCUOLO, «Note filologiche IV», 7, in *Atti dell'Accademia Pontaniana*, NS, 39(1990), pp. 408s.

brancolo in una fitta nebbia, nulla conseguendo, neppure l'ombra, di ciò che desidero. Miseri ed erranti sono infatti tutti quelli su cui grava la fosca nebbia della grassa carne. E più sapiente di me è colui che più degli altri si lascia ingannare dalla loquace menzogna del suo cuore. Io sono! Dimmi, che significa?».⁶⁹

L'interrogativo di fondo del carne precisa una realtà in perenne mutamento, l'uomo coinvolto nella vicenda del tempo, che lo annulla nei suoi tre momenti: il passato, che più non è, il presente, che è l'attimo fuggente, e il futuro che è ignoto. Non notata, a che io sappia, è la suggestione che viene al Nostro da Pindaro, *Pyth.* 8,92-96 ἐν δ' ὀλίγῳ βροτῶν / τὸ τερπνὸν αὔξεται· οὕτω δὲ καὶ πιτνεῖ χαμαί, / ἀποτρόπῳ γνῶμα σεσεισμένον. / Ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ / ἄνθρωπος, ma non è chi non veda come la nuova situazione sia del tutto diversa e come nel Nostro riviva in certo modo il Giobbe dell'Antico Testamento (cf. Gb 7,6-9: «I miei giorni fuggono veloci più che la spola, e spariscono: non c'è più speranza. Ricordati che un soffio è la mia vita; non tornerà l'occhio mio a vedere il

⁶⁹ *Carm.* I,2,14,1-25, PG 37, coll. 755-757. Già il solenne *incipit* χθιζὸς storicità in certo senso e suggestivamente la situazione del poeta e richiama precedenti omerici: cf. *Il.* I,424 χθιζὸς ἔβη e *XIX*,141 χθιζὸς ἐνὶ κλισίῃσιν ὑπέσχετο δῖος Ὀδυσσεύς; *Od.* II,262 κλυθί μοι, ὃ χθιζὸς θεὸς ἦλυθες ἡμέτερον δῶ e *XII*,451 ἦδη γάρ τοι χθιζὸς ἐμυθεόμην ἐνὶ οἴκῳ. Nell'immagine del poeta che logorato dalle pene (ἀχέεσσι) si ripara in un «bosco ombroso» (ἐν σκιερῷ ἄλσει: cf. *Hom.* *Il.* XI,480 ἐν νέμει σκιερῷ; *Od.* XX,278 ἄλσος ὑπὸ σκιερόν) per parlare con se stesso (4 αὐτὸς ἐμῷ θυμῷ προσλαλέειν ἀκέων) e rodendosi l'animo (θυμὸν ἔδων: cf. *Hom.* *Od.* IX,75 καμάτῳ τε καὶ ἄλγεσι θυμὸν ἔδοντες) è difficile non avvertire la suggestione della figura del sacerdote Crise che si ritira presso il mare col cuore angosciato per l'oltraggio che gli è stato inflitto dall'Atride: *Il.* I,34 βῆ δ' ἀκέων παρὰ θῖνα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης. Rinviando ad altra occasione un'analisi esaustiva del carne, ci limitiamo a offrire ancora qualche dato: 5 ἄμ' ὀρνιθέεσσιν αἰοιδοῖς cf. *Eur.* *El.* 1109 ὄρνις αἰοιδοτάτα; 6 ἄπ' ἀκρεμόνων cf. *THEOCRIT.* 25,96 ἀνίκα τέττις... ὑπόθι δένδρων ἀχεῖ ἐν ἀκρεμόνεσσιν; (cf. anche il *Fr.* 2 LP = 2 Voigt di Saffo e G. D'IPPOLITO, *L'approccio intertestuale alla poesia. Sondaggi da Vergilio e dalla poesia cristiana greca di Gregorio e di Sinesio*, Palermo 1985, pp. 56-83 [in Saffo e Gregorio è presente un comune intertesto omerico]); 7 θυμῷ κεκαφηότι cf. *Hom.* *Il.* V,698 κεκαφηότα θυμόν; 8 στηθομελεῖς pare *hapax* del Nostro. E ancora: l'interrogativo a 17 τίς γενόμεν; τίς δ' εἰμί; τίς ἔσομαι; richiama *PIND.* *Pyth.* 9,95s ἐπάμεροι τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος (cf. anche supra, nota 60 e infra); 21 χθαμαλοὶ καὶ ἀλήμονες è ispirato da *Hom.* *Od.* XIX,74 τοιοῦτοι πτωχοὶ καὶ ἀλήμονες ἄνδρες ἄσι (cf. anche *ARAT.* 1101 μογεροὶ καὶ ἀλήμονες); 22 κυανὴν νεφέλην richiama *Hom.* *Il.* XX,418 νεφέλη δέ μιν ἀμφεκάλυπεν κυανήν. Cf. anche L. NICASTRI, «Ricerche sull'elegia ellenistico-romana: la tradizione alessandrina nel carne I,2,14 di Gregorio Nazianzeno», in *Studi Salernitani in memoria di R. Cantarella*, Salerno 1981, pp. 413-460.

bene; non mi scorgerà l'occhio di chi mi guarda; i tuoi occhi si poseranno su di me, ma io non sarò più. Si consuma la nube e si dilegua: così chi scende allo Sceol mai più risale»; 14, 1-5: «L'uomo, nato di donna, è breve di giorni, ma sazio d'affanni: qual fiore egli sboccia e avvizzisce e fugge come un'ombra, né mai si ferma... Chi può trarre una cosa pura da una cosa immonda? Nessuno! Se misurati sono i suoi giorni e il numero dei suoi mesi è fissato da te, se gli poni un limite che egli non può superare, distogli il tuo sguardo da lui»), ma un Giobbe che non conosce la ritrattazione. Ma c'è di più. L'antico poeta rinveniva una soluzione alla precarietà dell'uomo (*Pyth.* 8,96s: «Ma quando sopraggiunga un raggio mandato dal cielo, una luce radiosa si posa sugli uomini e la vita è piacevole»), Gregorio invece coinvolge anche la natura nell'indeterminatezza del vivere (113-116: «La notte mette fine al giorno, la tempesta oscura l'aria, il sole oscura la bellezza degli astri, la nuvola quella del sole, e la luna rinasce nuova: per metà il cielo appare stellato»).

⁷⁰ Sarebbe però criticamente sterile percorrere questa imponente produzione poetica alla ricerca dei soli momenti di «poesia», poiché questi fanno una sola cosa con la complessa struttura retorica dell'insieme: Gregorio era retoricamente consapevole della sua condizione di epigono. Più avanti ci sarà occasione di chiarire questo punto; per ora mi limito a rilevare che il motivo del colloquio con se stesso, dell'introspezione, dell'appello al cuore, è antichissimo: si ricordino Omero, *Od.* XX,18 τέτλαθι δῆ, κραδίη e Archiloco, *Fr.* 67a θυμέ, θυμ' ἀμυχάνοισι κήδεσι κυκώμενε – ma manca al poeta antico la coscienza della precarietà di ogni soluzione, perché egli aveva saputo indicare il sistema del sopravvivere nel recupero di un'antica saggezza, nell'accettazione

⁷⁰ Νὺξ ἡμᾶς κατέπανσε, τὸ δ' ἥχλυσεν ἡέρα χεῖμα. / Ἀστράσιν ἥελιος, ἡελίφ δὲ νέφος / κάλλος ἀπημάλδυνε, παλίξως δὲ σελήνη / αὐτὰρ ὃ γ' ἡμιφανὴς οὐρανὸς ἀστερόεις. Non notato finora il *locus parallelus* di SEN. *Ep.* 36: *observa orbem rerum in se remeantium: nihil videbis in hoc mundo exstingui, sed cibus descendere ac surgere. Aestas abit, sed alter illam annus adducet; hiems cecidit, referent illam sui menses; solem nox obruit, sed ipsam statim dies abiget. Stellarum iste discursus, quicquid praeterit, repetit; pars caeli levatur assidue, pars mergitur.* Nonostante la tensione lirica del passo, l'*habitus mentis* del Nostro presiede coscientemente allo sviluppo del carne: cf. 15s αὐτὸς δέ, στροφάλλιν ἐλισσομένοιο νόοιο, / τοίην ἀντιπάλων δῆριν ἔχων ἐπέων. La δῆρις di parole opposte richiama la concezione topica agonale della retorica antica; cf. H. HUNGER, «Zeugnisse agonaler Rhetorik in der byzantinischen Literatur», in *Epidosis*, VII.

del $\mu\eta\delta\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\nu$ e del ritmo che governa gli uomini (e ritmo è un ordine, una $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$) — o Mimnermo, in cui l'inquietudine diviene pessimismo cosciente e si esprime con accenti più vicini a quelli del Nostro e l'affanno del vivere è anche affanno delle forze della natura, per l'ininterrotta fatica del sole (*Fr.* 10), ma che agisce ancora in un piano di certezze tutte umane, poiché alla vita è possibile il conforto di Afrodite tutta d'oro, della giovinezza, quand'anche fugace. Nel poeta cristiano l'angoscia è totale e coinvolge la vita alla sua origine; nonostante il mistero sia stato disvelato da Cristo, l'impossibilità per l'uomo di una piena autocoscienza vanifica ogni sforzo razionale, crea una condizione di dolorosa, perenne instabilità.

In *Carm.* II,1,32 *De vitae huius vanitate atque incertitudine communique omnium fine*, l'intuizione esistenziale della precarietà del tutto comporta un malinconico desiderio di evasione, il bisogno della fuga dalla vita:

«Avrei voluto essere una colomba dall'ampia ala, o una rondine, così da fuggire la vita mortale, o abitare una terra deserta, avendo la stessa dimora delle fiere — esse infatti sono più fedeli degli uomini — e tirare avanti una vita effimera, ma senza pene, senza affanno, senza angustia. Solo questo avrei voluto avere senza cercarlo, una mente conoscitrice del divino, che percorre il cielo, così da raccogliere sempre luce per una vita rasserenante, e, salito al di sopra di aerea altura, rivolgere come un tuono la mia parola a tutti gli abitanti della terra: "Uomini destinati alla morte, figli di corrente, voi che siete niente, che vivete per la morte e vanamente vi gonfiate, fino a quando ingannati da falsi ed effimeri sogni, e ingannando, senza scopo vagherete sulla terra?"».

La vanità del tutto, l'inutile affannarsi degli uomini è reso ancora più amaro per la sopraggiunta vecchiaia: «Ora sono aggrinzito e senza forza, poiché tutto è sfiorito. Venne la vecchiezza, la bellezza è volata via, morto è il mio ventre». ⁷¹ Ancora una volta Gregorio raccoglie in sé un'antica

⁷¹ PG 37, coll. 1300s. Cf. anche *Ep.* 80 (a.380, o 381-382, dopo la morte di Basilio), che rileva la medesima sofferenza (I,103 Gall.): «Tu mi chiedi come vadano le mie cose. Molto male. Non ho più Basilio, non ho più Cesario, il fratello spirituale e quello secondo il corpo. Mio padre e mia madre mi hanno lasciato, lo canterò con David (*SEPTUAG.* Ps. 26,10). Il mio corpo sta male, la vecchiaia mi incombe sul capo, le mie preoccupazioni si accavallano, le incombenze mi assalgono, gli amici mi sono infedeli, la chiesa è senza pastore. Le cose belle sono trascorse, il male è allo scoperto; navigo nella notte, in nessun luogo c'è luce. Cristo dorme (Mt 8,24). Che bisogna patire? La morte è per me l'unica soluzione dei mali. Ma anch'è da essa mi viene paura, a giudicare da quello che c'è qui».

tradizione di poesia: già Euripide aveva espresso più volte nelle tragedie della vecchiaia il bisogno della fuga dal mondo verso terre e situazioni misteriose (cf. Eur. *Hel.* 1478ss: «Oh, se potessimo levarci in volo, come nel cielo della Libia gli uccelli che conoscono la loro mèta, quando lasciano le piogge d'inverno»; Or. 982-985: «Vorrei salire alla roccia sospesa fra il cielo e la terra, portata nei giri con auree catene, massa che pende dall'Olimpo, per lanciare il mio grido nel canto del dolore»; *Bacch.* 402ss: «Potessi io recarmi a Cipro, l'isola di Afrodite... e alle terre che le correnti... del barbaro fiume dalle cento foci rendono feconde e dove è la Pieria bellissima») e l'aspirazione a trasformarsi in uccello, anche per sfuggire alle pene della vecchiezza, si ritrova già in Alcmane;⁷² ma non è chi non avverta che alle ragioni tradizionali del dolore, dell'ansia metafisica, si aggiungono ora prevalenti il bisogno di Dio, la coscienza del limite che ferma lo sforzo della mente, l'impenetrabilità del mistero. Anche la fede manifesta così la sua insufficienza a sanare la debolezza umana.

L'analisi di questi momenti di poesia del Nazianzeno non ha trascurato il dato di fatto che si tratta pur sempre di situazioni compositive in cui l'impegno retorico è dominante, forse in misura maggiore che nelle orazioni: l'*imitatio* costringe il poeta anche alla scelta di un determinato linguaggio, a ricorrere all'artificio dei metri. Gregorio non ebbe mai lo scopo di perseguire fini di «originalità»; non diversamente che per la produzione in prosa, egli intendeva la sua attività poetica come più incisivo servizio alla chiesa e alla verità (*Carm.* II,1,34,69s, PG 37, col. 1312 ὄργανόν εἰμι Θεοῦ καὶ εὐκρέτοις μελέεσσιν / ὕμνον ἄνακτι φέρω; cf. Or. 12,1, PG 25, col. 844 ὄργανόν εἰμι θεῶν, ὄργανον λογικόν, ὄργανον καλῶ τεχνίτῃ τῷ πνεύματι ἁρμοζόμενον καὶ κρουόμενον), ora che attraverso il dolore la sua conoscenza era divenuta più matura (*Carm.* II,1,11,18s, PG 37, col. 1029: «Ascoltate, amici, un uomo che di certo non mente e che ha molto sofferto in tante vicende, e da queste accresciuta è risultata la sua conoscenza» [si osservi *per incipiens* la ripresa del motivo eschileo del πάθει μάθος]) e pro-

⁷² ALCM. Fr. 94D (26B, 74 Gar.).

clamava la sua novità nell'ambito del rifiuto degli antichi miti, nella scelta della divulgazione di contenuti confacenti alla fede cristiana e che potessero concorrere all'edificazione dei lettori (*Carm.* II,1,34,71ss, *PG* 37, col. 1312); che anzi l'impiego dei metri, l'incisione delle parole negli στίχοι concedevano una più efficace trasmissione del pensiero, favorendo l'apprendimento mnemonico e attraendo a sé anche per la bellezza dell'arte (*Carm.* II,1,39,34-67.82-101, *PG* 37, col. 1329 e II,1,11, *PG* 37, col. 1030: «Ma la poesia, celiando, porta un farmaco al dolore, ammaestramento insieme e diletto per i giovani, una piacevole esortazione»). E così la sua poesia veniva a porsi nell'alveo dell'esperienza retorico-sofistica, veniva a raccogliere l'eredità di quella didascalica e moraleggiante antica; il nuovo era costituito dalla tristezza metafisica⁷³ (*Carm.* II,1,11,20ss, *PG* 37, col. 1029: «Tutto finisce; anche le cose belle vengono col trascorrere del tempo alla fine! Ciò che rimane è niente o poco, come quando la terra è lacerata dalla forza di piogge impetuose e restano soltanto le pietruzze»), a volte anche dal θαῦμα del contemplante di fronte al mistero di Dio.⁷⁴

Codesta concezione sconsolata dell'esistenza, codesta meditazione dell'inutile affannarsi verso l'ignoto, emergono anche da alcuni dei numerosi (254) epitimbi tràditi dall'*Anthologia Palatina*, da cui traspare il deciso rifiuto della morte, e di quella immatura soprattutto, la rottura di ogni certezza: la morte distrugge la bellezza, la virtù (*Anth. Pal.* VIII,120: «Ahi!, la polvere copre anche Livia. Giammai avrei potuto pensare che fosse mortale, contemplando il suo dolce aspetto e la sua femminile saggezza, per cui ella superava tutte le sapienti») e il poeta non riesce a chiarire l'opera se non ricorrendo al τόπος del φθόρος (cf. *Anth. Pal.* VIII,85: «Crudele è la tomba. Mai avrei potuto pensare che essa avrebbe ricoperto per primi gli ultimi venuti alla vita! E così essa ha accolto Cesario, figlio glorioso, prima che i suoi genitori, nati prima di lui. Che giustizia è questa?»; ivi

⁷³ Cf. E. FLEURY, *Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris 1930, p. 346.

⁷⁴ Alludiamo soprattutto ai *Carmina arcana* (*PG* 37, coll. 397-471), ora egregiamente tradotti e annotati da C. MORESCHINI (cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *I cinque discorsi teologici*, traduzione, introduzione e note di C. MORESCHINI, [«Collana di Testi Patristici»], Roma 1986; cf. soprattutto, nell'introduzione, le pp. 33-39).

85bis: «La tomba non ha colpa. Non biasimarla. Questo è opera di Invidia: come avrebbe potuto sopportare di vedere un giovane più saggio dei vecchi?»; ivi 121,5: «Su ambedue Invidia gettò lo sguardo terribile» e ivi 128,3-4: «Poiché Invidia è perversa, tenga quanto ha preso»).

Il discorso verte così sugli epigrammi, la cui storia nella critica dei moderni è piuttosto marginale.⁷⁵ La prospettiva retorica del poeta appare per lo più totale,⁷⁶ anche se a tratti si coglie l'impronta della sua personalità: costretto dalle leggi del «genere» ad esaurire la propria ispirazione, quando vi sia, in pochi versi e a dare ad essi una forma e un concetto compiuti, il Padre incorre spesso nel banale e nel ripetitivo. Secondo H. Beckby,⁷⁷ Gregorio e gli altri epigrammisti cristiani, nonostante il loro diverso sentire e l'autenticità della fede, non riuscirono a dare all'epigramma alcun nuovo impulso, al di là di un vago «sapore cristiano». B. Wyss insisteva sulla letterarietà dell'esperienza poetica: Gregorio, costretto a esprimersi in una lingua poetica artificiale e lontana dal suo mondo cristiano, non sempre riesce a far sentire il dissidio fra ciò che dice e il modo in cui lo

⁷⁵ Come è noto, M. PELLEGRINO, *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*, Milano 1932, escluse del tutto dal suo discorso la produzione epigrammatica, ma già M. CROISSET aveva parlato di una «*prétendue poésie*», di cui aveva invitato a fare «*bon marché*» (cf. A. e M. CROISSET, *Histoire de la Littérature grecque*, Paris ²1901, V, p. 944). Ma la critica più recente è giustamente orientata a non fare di tuttata l'erba un fascio, ma a procedere per analisi particolari e dettagliate: cf. ANT. SALVATORE, *Tradizione e originalità negli epigrammi di Gregorio di Nazianzo*, Napoli 1960; O. CATAUDELLA, «Per una edizione critica degli epigrammi greci cristiani», in *Sileno* 4(1978), pp. 231ss; ID., «Influssi di poesia classica anche latina negli epigrammi cristiani greci», in *Studi...* A. Colonna, Perugia 1982, pp. 79-92; F.E. CONSOLINO, «Σοφίης ἀμφοτέρης πρῶτανιν: gli epigrammi funerari di Gregorio Nazianzeno (AP VIII)», in *Athenaeum* 65(1987), pp. 407-425 e ora, per tutta la produzione poetica, C. MORESCHINI, «Poesia e cultura in Gregorio di Nazianzo», in *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, Roma 1988, pp. 51-63.

⁷⁶ Basti considerare che nei momenti di più alta commozione Gregorio non esita ad annoverare fra le prime *virtutes* del defunto la qualità oratoria e la competenza nella retorica; cf., ad esempio, *Epigr.* 91,3-5, dove è ricordato l'impeto oratorio di Cesario in una con la sua competenza grammaticale e la mente acuta; in *Epigr.* 95,3 Cesario stesso è detto ἔξοχον ἐν λογίοιςιν. Ciò peraltro era, come abbiamo più volte accennato, un segno della retorizzazione della *Weltanschauung* del tempo: esempio clamoroso è la monodia di Imerio, maestro anche del Nostro, per il figlio Rufino, dove si compiangue soprattutto l'occasione perduta per la retorica (*Or.* 8 Col.).

⁷⁷ Cf. introduzione all'edizione monacense dell'*Anthologia Palatina* (I, München 1957, p. 52).

dice, e, quando vi riesce, noi abbiamo a che fare non con grande poesia, ma con una *Humanistenpoesie*.⁷⁸ Sostanzialmente negative, anche se più caute, le osservazioni di Franca Ela Consolino, che contrappone, non senza ragione, gli epigrammi alle orazioni: «mentre l'orazione funebre ha fisionomia e funzioni ben precise, lo stesso non può dirsi degli epigrammi... il Nazianzeno si mostra poeta sofisticato e aperto alla sperimentazione; i messaggi cui egli dà voce sono talvolta quelli di un santo uomo di chiesa e talaltra quelli di un degno continuatore dell'eredità ellenica»,⁷⁹ ritornando così, grosso modo, alla posizione di Beckby. Ma insistere sulla contraddizione fra il cristiano e il retore, o nella ricerca di una poesia cristiana, non mi sembra possa essere il metodo migliore per una proficua storicizzazione di codeste composizioni: Gregorio molto probabilmente non ebbe mai a porsi l'esigenza di creare un epigramma cristiano: piuttosto egli «mette al servizio di una fede profonda», pure in questo caso, le sue indubbie qualità di scrittore, che si rilevano non soltanto nello stile e nella struttura del periodo, ma anche nello sviluppo del pensiero, per il mezzo di una incontestabile purezza classica, che egli aveva acquistata nello studio della letteratura antica.⁸⁰

Il commento che propongo dell'epigramma 30, in memoria di Nonna, può costituire una verifica della tecnica epigrammatica del Nostro nei momenti più felici:

Γρηγόριον βοόωσα παρ' ἀνθοκόμοισιν ἄλωαῖς
ἦντεο, μήτερ ἐμή, ξείνης ἄπο νισσομένοισι,
χείρας δ' ἀμπετάσασα φίλας τεκέεσσι φίλοισι,
Γρηγόριον βοόωσα· τὸ δ' ἔξεεν αἷμα τεκούσης
ἀμφοτέροισ ἐπὶ παισὶ, μάλιστα δὲ θρόεμμι θηλῆς·
τοῦνεκα καὶ σὲ τόσοις ἐπιγράμμασι, μήτερ, ἔτισα.

«Gridando “Gregorio!” per le radure fiorite, tu ti facevi incontro a noi, madre, al nostro ritorno da terra lontana e tendevi ai tuoi figli le mani. Gridando “Gregorio!”. Il tuo sangue di madre era in tumulto per ambedue i tuoi figli, ma soprattutto per la creatura del

⁷⁸ Cf. B. WYSS, «Gregor von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts», in *Mus. Helv.* 6(1949), pp. 177-188. Dello stesso cf. anche la voce «Gregor II (Gregor von Nazianz)», in *Reallex. f. Ant. u. Christ.*, coll. 857-859.

⁷⁹ Cf. CONSOLINO, «Σοφίης ἀμφοτέρης πρῦτανιν», p. 423.

⁸⁰ Così P. WALTZ, nell'introduzione all'ed. *LBL* del l. VIII dell'*Anthologia Palatina*, Paris 1944 (rist. 1960), p. 28.

tuo seno: ed è per questo, o madre, che io ti ho ripagato con tanti epigrammi». ⁸¹

La ripresa, in forte anafora, al v. 4 dell'*incipit* della composizione, divide nettamente questo epigramma in due parti, segnando il passaggio dalla situazione lirica alla «prosa». Infatti la forte carica emotiva si esaurisce nella prima parte, con l'anafora del v. 4: quanto segue è pesantemente banale, puerile, perché Gregorio è costretto a chiudere circolarmente e in breve la sua ispirazione. Codesta connotazione risulta peraltro caratteristica della poesia del Padre, in cui l'intuizione si completa in un attimo, si concretizza, pur restando vagamente indeterminata, in un'immagine fugace; ma è proprio il momento poetico a manifestare più pesante l'apporto della tradizione, il *labor limae*, il contributo delle *imitationes*. È molto probabile che la suggestione poetica venga dal ricordo dei «giardini fioriti» (ἁλῶάων ἐριθηλέων) di Hom. *Il.* V,90, le cui siepi non trattengono il fiume in piena: e che l'amore materno sia come un fiume straripante è proprio quello che il poeta vuole suggerire, anche attraverso l'evidente ripresa da Aesch. *Sept.* 391 Βοῶ παρ' ὄχθαις ποταμίαις. Ma il grido è grido di madre, ed è grido antico, lo stesso che è elevato con gioia e dolore al momento del parto (Gregorio ha di certo presente anche Theocrit. 17,60s, in cui la donna «appesantita» dai dolori del parto chiama a gran voce Ilitia: ἐνθα γὰρ Εἰλείθυιαν ἐβώσατο λυσίζωνον / Ἀντιγόνας θυγάτηρ βεβαρημένα ὠδίνεσσιν); è il grido di Rachele, che è lamento e lacrime amare perché i suoi figli non sono più e che ascolta da Dio la promessa che essi ritorneranno dalla terra nemica nella loro patria (Ger. 38,15s Rahlfs, cf. Mt 2,18). Ἀνθοκόμοισιν ἁλῶαῖς pare peraltro ispirato anche da *Anth. Pal.* X,6 (Sa-

⁸¹ La morte della madre nei pressi dell'altare è il motivo di fondo dei numerosi epigrammi per Nonna (su di questo qui commentato cf. anche CONSOLINO, «Σοφίης ἀμφοτέρης πρῦτανιν», p. 414, che vi nota il segno di una sensibilità nuova, «molto più attenta ai coinvolgimenti emotivi», che Gregorio avrebbe condiviso con gli altri illustri personaggi contemporanei, da Ausonio ad Agostino, «poiché ragioni di ordine affettivo – e non letterario – sono addotte dal Nazianzeno per motivare la sua scelta di poeta» (la studiosa allude chiaramente alla chiusa dell'epigramma). Per l'*incipit* del nostro epigramma, cf. anche *Epigr.* 35 εὐχομένη βόωσα παρ' ἀγνοτάτοι τραπέζαις. L'analisi qui proposta è da me anticipata sostanzialmente in «Note Filologiche IV», 6, pp. 407s.

tyr. [I a.C./I d.C.]), 2 λειμῶνας... ἐπ' ἀνθοκόμους, ma la *variatio* rispetto alla fonte è significativa: ἄλωαί («orti», «vine», «radure»?) rende indistinto e vago il luogo dell'incontro, come indeterminata è la terra lontana da cui Gregorio e il fratello rientrano alla casa.⁸² La complessità «intertestuale» del primo verso cede poi il posto all'*imitatio* omerica: ἄπο νισσομένοισι (2) ha frequenti riscontri (cf., ad esempio, *Od.* IV,701 οἴκαδε νισόμενον); χεῖρας δ' ἀμπετάσασα φίλας... φίλοισι (3) richiama *Il.* IV,523 χεῖρε... ἐτάροισι πετάσας (ma per la forma composta cf. *Eur. Iph. A.* 34 φάος ἀμπετάσας) e τεκέεσσι φίλοισι è certamente modellato su *Il.* III,160 ἡμῖν τεκέεσσι. L'indeterminatezza spaziale e temporale è suggerita anche da ἦντεο, imperfetto di consuetudine. Nonna riappare nella luce solare di radure fiorite e nel figlio resta lontano il ricordo della terra straniera, dell'amarezza dell'esilio. È la rievocazione di un ritorno, forse di tanti ritorni, ma al contempo il desiderio del ritorno alla madre: il poeta cristiano immagina certamente così il suo reincontro con la madre dopo il lungo vagare per le strade del mondo, nel limite senza limite di «radure fiorite».⁸³

Nell'*Epigr.* 32 Gregorio raccoglie l'estremo messaggio della madre morente:

«O figlio mio, sacro germoglio, con quanto rimpianto di te io mi diparto, o Gregorio, per la vita celeste. Tu infatti hai molto sofferto, prestando la tua cura alla vecchiaia, mia e di tuo padre. Queste cose le ha registrate il gran libro di Cristo. Ma tu, o mio caro, segui i tuoi genitori, e noi ti accoglieremo al più presto, solleciti, nella nostra luce».⁸⁴

⁸² Per ἀνθοκόμος cf. anche *Opp. Cyn.* II,90 (ἀ. οἰωνοί); *NONN., Dionys.* VII 194 ἐπ' ἀνθοκόμῳ βελέμνῳ. Per ἄλωή cf. ancora *Hom. Il.* V,499 ὥς δ' ἄνεμος ἄχνας φορέει ἱερὰς κατ' ἄλωάς XX, 496 τριβέμεναι καὶ λευκὸν ἐνυκτιμένη ἐν ἄλωῃ; *Od.* VI,293 τεθαλυῖα τ' ἄλωῃ.

⁸³ Per ἔξε di 4, cf. *Hes. Theog.* 695 e soprattutto *Anth. Pal.* VII,208 (*Anyt.*), 3 s. μέλαν δέ οἱ αἶμα ταλαυρῖνου διὰ χρωτὸς / ζέσσει. Per θρέμματι, cf. *Soph. Oed. r.* 1143 ὥς ἐμαυτῷ θρέμμα θρεψαίμην ἐγώ.

⁸⁴ Τέκνον ἐμῆς θηλῆς, ἱερὸν θάλος, ὥς σε ποθοῦσα / οἴχομαι εἰς ζωήν, Γρηγόρι', οὐρανίην. / Καὶ γὰρ πολλ' ἐμόγησας ἐμὸν κομέων πατέρος τε / γῆρας, ἃ καὶ Χριστοῦ βίβλος ἔχει μεγάλη. / Ἀλλά, φίλος, τοκέεσσιν ἐφέσπεο, καὶ σε τάχιστα / δεξόμεθ' ἡμετέροις φάσει προφρονέως (per 1 ἱερὸν θάλος cf. *Hom. Il.* XXII,87 φίλον θάλος, ὃν τέκον αὐτή; *Od.* VI,157 τοιόνδε θάλος; *Pind. Ol.* 6,68 σεμνὸν θάλος; *Eur. El.* 15 θηλύ τ' Ἠλέκτρας θάλος, πολλ' ἐμόγησας di 3 è formula tipicamente omerica: cf. *Il.* II,690, IX,492 ecc.).

Anche in questo caso, la suggestione poetica si risolve ben presto con l'allusione ai molti patimenti: che essi sieno stati solo quelli per la cura dei vecchi genitori conta poco, poiché la sofferenza accompagna l'esistenza tutta del poeta, caratterizza i suoi rapporti con se stesso e con il mondo. Ora, la sua speranza è nel «gran libro di Cristo». Ma resta nella nostra memoria l'immagine della madre che si accinge a varcare le soglie della vita eterna non più con gioia, come altrove,⁸⁵ per il suo incontro con Dio, ma con struggente malinconia per l'infrangersi di un potente legame di vita, per il trasformarsi del suo amore in una dimensione sconosciuta.⁸⁶ Gregorio ha saputo mostrare, anche attraverso la retoricità della composizione, in modo toccante, la sua più profonda carica poetica, che è nella confessione della sua condizione di uomo dal molto patire e che si ferma smarrito pur davanti alla morte cristiana. Ed è codesta sua profonda e sofferta umanità che lo rende vicino anche a noi «moderni».

⁸⁵ Cf. *Epigr.* 35; 47: «Qui un giorno, mentre che ella pregava, Dio disse a Nonna dall'alto: "Vieni!". Ed ella si disciolse di gioia dal corpo, aggrappandosi all'altare con l'una delle mani e con l'altra pregando "Siaci propizio, o Cristo signore!"».

⁸⁶ Cf. l'interrogativo sconcertante che chiude il suo *Desiderium mortis* (*Carm.* II,1,31,11s, *PG* 37, col. 1300): «Se io sono niente, o Cristo, perché mi hai creato? Ma se ti sono prezioso, perché tanti mali mi sospingono?» (εἰ μηδὲν εἰμι, Χριστέ μου, τίς ἢ πλάσις; / Εἰ τίμιός σοι, πῶς τόσοις ἐλαύνομαι;). A conclusione qualche altro rimando bibliografico. Sulla ripresa di Omero, e in particolare delle similitudini, nella poesia del Nostro, cf. V.A. FRANGESKOU, «Gregory Nazianzen's Usage of the Homeric Simile», in *Ἑλληνικά* 36(1985), pp. 12-26; ad interessanti conclusioni anche di carattere generale perviene M. REGALI, «Forme e motivi dell'epitalamio nella poesia di S. Gregorio Nazianzeno», in *Le Muséon* 96(1983), pp. 87-96: l'utilizzazione dei modelli retorici non è nel Padre mai servile; ai temi che deriva dai suoi predecessori egli è in grado di conferire un'impronta personale.

VII

STRUTTURA E FUNZIONI DELLE OMELIE DI GREGORIO NAZIANZENO

CLAUDIO MORESCHINI

Se esaminiamo in una visione d'insieme l'attività oratoria dei tre Cappadoci — la loro «predicazione», come si intitola un utile studio apparso più di venti anni fa¹ — appare insolito, io credo, il fatto che, mentre di Basilio ci sono pervenuti discorsi di contenuto morale ed esegetico, del Nisseno i discorsi (che costituiscono, peraltro, un aspetto secondario della sua produzione) sono, parimenti, ben precisati nei loro contenuti e nel loro genere letterario (panegirici ed epitaffi, per la massima parte), la fama di Gregorio Nazianzeno si basa su di un *corpus* di quarantacinque discorsi, dei quali uno solo è espressamente di contenuto esegetico, e assai pochi di contenuto morale in senso stretto, cioè di edificazione e di pargenesi. Non so se sia dovuto proprio al fatto che si rendeva conto di questa peculiarità, che il Bernardi ha sollevato il problema della predicazione dei Cappadoci non pervenutaci per iscritto.² Secondo lo studioso, infatti, almeno per quanto riguarda il Nazianzeno noi ci troviamo di fronte a una scelta tra i vari e numerosi discorsi da lui pronunciati, una scelta eseguita dall'autore medesimo, che volle far conoscere un aspetto, invece che un altro, della sua predicazione. Egli avrebbe pertanto messo da parte quelle prediche di carattere esegetico, per le quali, pure, andava famoso ai suoi tempi, come ci attesta il caldo elogio di Gerolamo.³ Lo scrittore sarebbe stato guidato dal

¹ Facciamo riferimento a: J. BERNARDI, *La prédication des Pères Cappadociens*, Paris 1968.

² Cf. BERNARDI, *La prédication*, pp. 254ss.

³ Cf. HIER. *De viris ill.* 117.

criterio di scegliere quei discorsi che potevano servire a tratteggiare il vescovo perfetto, tanto è vero che quelli che ci sono pervenuti sono diretti, su di un piano ideale e non concreto, più all'episcopato che ai fedeli. Ma, anche a non voler contraddire *in toto* questa interpretazione, che pure presenta alcuni aspetti convincenti, ci pare che essa non tenga conto adeguato di una serie di orazioni che sono, invece, tra le più significative e originali del Nazianzeno, e nelle quali l'intento di creare un vescovo ideale non è presente.

In effetti, per la maggior parte i discorsi del Nazianzeno non presentano i contenuti che caratterizzano quelli del suo grande amico e maestro Basilio, e nemmeno sono affini a quelli che terrà pochi anni dopo il Nisseno, il quale, pur parlando spesso nello stesso ambiente di Costantinopoli, non segue mai la predicazione dell'altro Gregorio.

Eppure le circostanze esterne furono più o meno le stesse per i tre oratori: il loro ruolo e il loro compito imponevano una predicazione che avesse una certa ufficialità, sì che tutti e tre dovevano tener conto delle circostanze in cui si trovavano a predicare, a Cesarea o a Costantinopoli.

Ma prima di rilevare la peculiarità della predicazione del Nazianzeno, vediamo le caratteristiche che lo accomunano agli altri Cappadoci. Caratteristiche esterne: la composizione di epitaffi per il fratello Cesario (7), per la sorella Gorgonia (8), per il padre (18); ha il titolo di epitaffio anche quello per Basilio (43), che tuttavia appare alquanto differente, perché l'epitaffio era di solito pronunciato *prae-sente cadavere* e conteneva parole di consolazione per i familiari. Tutto questo manca nell'epitaffio per Basilio, che è pronunciato circa tre anni dopo la morte del vescovo di Cesarea, e alla presenza dei fedeli tutti, più che dei familiari; esso ha l'aspetto di un encomio più che di un epitaffio; d'altra parte non mancano, nella produzione pagana contemporanea, epitaffi più tardi rispetto alla morte della persona che si vuole compiangere (mi riferisco all'epitaffio per Giuliano imperatore, scritto da Libanio). Nell'epitaffio per Cesario il Nazianzeno parla esplicitamente di lodi e di encomi (cc. 1; 5 ecc.). Con questa attività il Nazianzeno non si differenzia dai compiti che aveva assunto per sé Gregorio di Nissa, del quale ci sono conservati alcuni epitaffi.

Sempre a Gregorio di Nissa, e alla composizione di discorsi per le feste dei martiri ci rinviano le orazioni in onore di Cipriano (24) e dei maccabei (15), anche se quest'ultima appare più una esercitazione retorica che un discorso effettivamente pronunciato. La πανήγυρις di un santo non identificato costituisce lo spunto per l'orazione 32, la quale, però, è tutto tranne che un discorso in onore di un santo, ma è un'omelia di contenuto morale. Encomio per un grande personaggio del passato può essere considerato quello per Atanasio (21). Anche il Nisseno scrisse encomi: quello per Gregorio il Taumaturgo e quello per Basilio, parimenti; scrisse anche omelie per feste di martiri, come quella di Santo Stefano. E poi, omelie di contenuto morale (anche se, secondo alcuni, non effettivamente pronunciate) possono essere considerati i tre discorsi del Nazianzeno sulla pace (6, 22 e 23) e quello intitolato *De pauperum amore* (14).

Discorsi per la celebrazione di una festa importante sono quelli, ben noti, per il Natale (38), i *Sancta Lumina* (39), la Pentecoste (41), la Pasqua (45), la *Nova Dominica* (44); a quella per i *Sancta Lumina* si può ricollegare in parte la orazione 40, che è un'esortazione al battesimo. Essa prende le mosse dalla celebrazione della festa dell'Epifania, ma prosegue poi senza più tener conto dell'occasione liturgica che l'aveva suggerita; può pertanto essere considerata non senza motivo, io credo, una omelia di contenuto e di carattere morale, analoga, in questo, a quella di Gregorio Nisseno, destinata a coloro che ritardano il battesimo.

Con questi discorsi (diciotto in tutto, se non sbagliamo, su di un complesso di quarantacinque, o meglio di quarantaquattro, dato che il 35 è con ogni probabilità una falsificazione più tarda), si esaurisce la trama dei legami e delle somiglianze che ricollegano il Nazianzeno alla omiletica degli altri Cappadoci. Non è poco, certamente; i discorsi che abbiamo elencato sono tra i suoi più belli, ma è necessario procedere nella nostra indagine.

1. Innanzitutto il *lógos* permette a Gregorio una varietà di contenuti molto maggiore che non agli altri due Cappadoci: «permette», ma è anche Gregorio, sicuramente, che di propria iniziativa si serve di questo strumento letterario e retorico per i propri scopi. Scopi che possono essere i più

vari: in primo luogo, la reazione personale alle vicende attraverso le quali egli è venuto a passare. L'affare con Massimo difficilmente avrebbe potuto essere considerato, da parte degli amici Basilio e Gregorio di Nissa, argomento adatto a un'omelia. L'omelia 25 è indirizzata esattamente a questo filosofo: che si tratti, poi, di un discorso che riguarda i rapporti tra filosofia e retorica, è secondario rispetto a quello che ora ci interessa. È significativo il fatto che Gregorio abbia dedicato una sua omelia direttamente a un personaggio: εἰς Ἡρώνα τὸν φιλόσοφον, dice il titolo.⁴ Orbene, queste orazioni, dedicate a un personaggio con il quale Gregorio ha avuto a che fare, o a una realtà, a una situazione, in cui egli è venuto a trovarsi, sono assai numerose. Alcune più oggettive, come quella al padre *tacens in plaga grandinis* (16), o quella per l'elezione del vescovo di Doara (13), o quella per Gregorio di Nissa (11); analoghe come caratterizzazione quelle rivolte ai cittadini di Nazianzo (17) o a Giuliano, l'esattore dei tributi (19), o a quei fedeli che avevano insistito perché tornasse dalla sua solitudine ascetica, e poi, quando egli si era presentato a loro in chiesa, non si erano fatti vedere (3). Ma ben più interessanti sono quelle che, con un titolo insolito, sono rivolte «a se stesso» (εἰς ἑαυτὸν). Spesso Gregorio parla rivolgendosi a se stesso: una prima volta, per far sapere, in modo traverso, appunto per mezzo di questa meditazione tra di sé, quanto lo abbiano offeso i suoi familiari e i suoi amici (Basilio in primo luogo) e i suoi concittadini, a esigere da lui la consacrazione a vescovo (10). È l'eterna polemica, l'ininterrotta querimonia della violenza che aveva dovuto subire da parte delle persone che più amava, dal padre e da Basilio, e alle quali proprio per questo motivo (egli osserva compiacendosi di questa contraddittorietà di affetti) egli non poteva rifiutare il suo assenso. E poi, appunto, l'Omelia 26, rivolta a se stesso dopo la sciagurata conclusione della fiducia inopportuna-mente affidata al filosofo Massimo: l'aspetto autobiografico

⁴ Beninteso, come andremo a vedere anche tra poco, il titolo non ha una importanza determinante, a questo proposito, dato che non siamo sicuri che esso derivi da Gregorio stesso (anzi, in alcuni casi deriva sicuramente dalla tradizione grammaticale posteriore); cionostante, esso non può essere trascurato del tutto, perché ci fornisce pur sempre una traccia della struttura della omelia.

e personale è ancora più evidente dal titolo che suona εἰς ἑαυτὸν ἐξ ἀγροῦ ἐπιστάντα (καὶ τὸν λαὸν καὶ τοὺς ποιμένας ἐξ ἀγροῦ ἐπιστὰς μετὰ τὰ κατὰ Μάξιμον altri manoscritti), e che è confermato da Rufino: *in semetipsum ex agro reversum*.⁵ L'orazione di cui stiamo parlando non è tra le più belle di Gregorio: essa procede molto faticosamente, e sembra non trovare un tema centrale attorno al quale disporre il ragionamento. L'oratore mostra tutto il suo imbarazzo a parlare davanti ai fedeli dopo l'errore in cui era inavvertitamente caduto, ma che poteva essergli rimproverato come mancanza di prudenza; del resto, l'accusa di incapacità e di mancanza di astuzia Gregorio la rivolge, ironicamente questa volta, ancora a se stesso, parlando ai vescovi di Costantinopoli, in occasione dell'abbandono della cattedra e della città (la famosa *Or.* 42, cf. cc. 23-25). Ma il discorso 26 è interessante, perché rivela una tecnica, confermata anche dal già indicato discorso 10 e dal successivo discorso 33: Gregorio si rivolge a se stesso, ma, contemporaneamente, anche a un altro argomento. Nell'*Or.* 10 si è rivolto «a se stesso e al padre e a Basilio il grande dopo il ritorno dalla fuga». Il titolo, così elaborato, è certo stato rifatto dalla tradizione scolastica (mi riferisco all'indicazione «a Basilio il grande», il quale, quando era presente al discorso di Gregorio, non aveva ancora quel titolo). Il discorso è assai breve, tra i più brevi scritti dal Nazianzeno. Il concetto di εἰς ἑαυτὸν è spiegato dal fatto che l'oratore, dopo avere presentato, nel c. 1, alcune considerazioni di carattere personale, aggiunge, appunto, all'inizio del c. 2: ταῦτα μὲν ἕως... νῦν δὲ τί; cioè, le precedenti considerazioni sul mio desiderio di solitudine e di meditazione valevano per me; ora vediamo le considerazioni successive; e l'oratore si rivolge al padre e a Basilio, esordendo: «l'amicizia mi ha circondato, e la vecchiaia del padre mi ha soggiogato». Così l'*Or.* 26 è composta da due parti: la prima (cc. 1-9) propone ai fedeli le considerazioni che erano sorte nell'animo del vescovo durante il suo ritiro nella solitudine; la seconda è dedicata a presentare ai fedeli le considerazioni che

⁵ Per questo motivo non riesco a capire perché Mossay (*Sources Chrétiennes* 284, Paris 1981) abbia dato a questa omelia il titolo di εἰς ἑαυτὸν β'.

non si attagliano tanto all'uomo Gregorio, ma a tutti i cristiani: «Ma dopo che mi fui introdotto in queste considerazioni, io mi rivolsi anche a un'altra immagine (di ragionamenti), un'immagine che assai bene si confà con la situazione attuale...». La prima parte, dunque, è strettamente personale (nel senso che Gregorio segue i canoni delle considerazioni εἰς ἑαυτόν, che vengono poi fatte conoscere al lettore); la seconda, invece, è dedicata agli ascoltatori, riguarda gli ascoltatori. È lo stesso criterio che sopra si è visto: in un primo momento Gregorio presenta le proprie meditazioni, e poi si rivolge ai presenti, Basilio e il padre in primo luogo.

Il discorso 33 è analogo nella struttura, solo che le due parti sono invertite (e del resto il titolo è «Agli ariani e a se stesso»). Questo discorso è tra i più belli di Gregorio e tra i più significativi della sua arte oratoria. La prima parte è costruita antitetivamente, nell'opposizione di se stesso e dei fedeli agli ariani. I primi cinque capitoli rinfacciano agli ariani le loro violenze e i loro soprusi, e Gregorio attribuisce, per mezzo di un fortissimo sarcasmo, quelle stesse violenze e quegli stessi soprusi a se stesso e ai fedeli ortodossi.

«Poiché tali sono le tue azioni e così si presentano», osserva l'oratore all'inizio del c. 6, «adesso tocca a te esporre le mie ingiustizie, affinché io smetta di essere malvagio, o almeno me ne vergogni». Anche qui continua l'antitesi: le ingiustizie di Gregorio e dei suoi fedeli consistono nell'essere poveri, umili, deboli, mentre gli altri sono splendidi e potenti. Gregorio ricorre, a questo proposito, anche al mezzo retorico dell'εἰρωνεία, soprattutto nella descrizione della propria figura.

«Certamente tu accuserai anche la trasandatezza della mia veste e la posizione del mio volto, che certo non è di nobile aspetto... E non ti occuperai della mia testa, e non mi muoverai gli insulti che mossero a Eliseo quei ragazzi? Non voglio parlare di quello che venne dopo. E non accuserai la mia mancanza di cultura, e il fatto che il mio parlare ti sembra aspro e contadinesco? E dove metti il fatto che non sono ciarliero, che non sono un buffone, che non piaccio ai presenti, che non passo la maggior parte del mio tempo in piazza, e che non chiacchiero e che non vado in giro a ciarlare con chi capita e su quello che capita, sì da rendere odiose anche le parole; e il fatto che non frequento la nuova Gerusalemme, lo Zeusippo, e non vado da una casa all'altra, facendo l'adulatore e il ghiottone, ma me ne sto per lo più a casa mia, silenzioso e accigliato e quietamente mi intrattengo con me stesso, giudice schietto

di quello che faccio, e che forse merito di essere incatenato perché proprio non si sa che cosa fare di me? Perché ci assolvi di tutto questo e non ci rimproveri? Sei veramente caro e amabile!» (33,8).

L'introdurre la propria figura fisica giustifica, appunto, il titolo di εἰς ἑαυτόν; e dopo la propria figura fisica, Gregorio presenta anche quella morale. Tutto l'uomo viene fuori da questa descrizione: l'umiltà dell'origine (altro τόπος di εἰρωνεία: in realtà Gregorio proveniva da una famiglia agiata di nobili natali, ma qui egli contrappone se stesso, il provinciale, al superbo abitante della capitale), la sua condizione di straniero,⁶ il suo desiderio inappagato di solitudine, addirittura l'atto di tirannide (ancora una volta!) che dovette subire. Ma importante è anche il fatto che Gregorio, per la prima volta da quando fu creato vescovo, assume veramente in pieno tutta la responsabilità della carica che gli è stata conferita. Non ostenta insofferenza e non chiede commiserazione, ma parla, per la prima volta da quando ha cominciato a tenere discorsi, del suo piccolo gregge, della stalla stretta, della sua funzione di pastore. Egli conosce le sue pecore a una a una. Così, dunque, Gregorio parla εἰς ἑαυτόν.

Di non minore significato è l'ultima orazione εἰς ἑαυτόν (36). Il titolo di essa è più lungo, e anche per questo non saprei dire se esso derivi tutto dalla mano di Gregorio: «A se stesso, e contro coloro che dicevano che egli avesse aspirato al seggio di Costantinopoli». Anche qui, come indica la struttura del titolo, la parte rivolta effettivamente a se stesso è la prima. L'oratore prende lo spunto dal fatto che la cerimonia di intronizzazione sul seggio di Costantinopoli, pur raccomandata caldamente dall'imperatore Teodosio, era stata la conseguenza di un impulso irresistibile del popolo. Ma Gregorio fa derivare quest'impulso, che si è propagato dall'uno all'altro dei fedeli come l'effetto magnetico di una calamita, dall'efficacia dei suoi λόγοι. Questa interpretazione dei fatti è apparentemente strana, ma, a mio parere, significativa: essa rivela l'importanza che Gregorio annetteva

⁶ Analogo atteggiamento ironico in *Or.* 38,6: doveva essere veramente una reazione vivace di Gregorio, il provinciale, di fronte alla superbia dei cittadini di Costantinopoli.

alla sua oratoria, e su di essa (anche su questa sezione del discorso) torneremo tra poco, proprio esaminando quello che Gregorio pensava della sua arte.

I λόγοι, e non altro, ripete il Nazianzeno, hanno prodotto quell'entusiasmo popolare, non certo le qualità esteriori della persona, che in lui non esistono, ed egli ripete, con ironia pari a quella da noi incontrata nell'*Or.* 33, le considerazioni negative relative al proprio aspetto. In ogni caso, i λόγοι hanno mosso contro di lui l'invidia, e l'oratore si abbandona, con arte consumata, a una *ékphrasis* su di essa, nella quale inserisce esempi della storia di Israele e anche episodi significativi della storia più recente. Questi ultimi sono mascherati sotto nomi di personaggi antichi, e sono citati per via di allusioni, come è d'obbligo nella prosa retorizzata di Gregorio; e interessante è anche il fatto che tra gli invidiosi è collocato, senza dubbio senza giustificazione storica alcuna ma solamente perché costui era, per Gregorio, un pensiero assillante,⁷ anche l'imperatore Giuliano l'Apostata.

Terminata l'*ékphrasis* sull'invidia, con il c. 6 Gregorio passa al secondo argomento del suo discorso, quello del non aver mai aspirato alla cattedra di Costantinopoli. Il passaggio, veramente, non è molto lineare:

«Siccome vedo che alcuni si indignano per le offese che riceviamo e considerano come se fosse una loro disgrazia la nostra infamia, ebbene, ragioniamo brevemente su questo. Se, infatti, io sono stato guidato da pensieri umani e meschini a impadronirmi del seggio episcopale, quando all'inizio mi sono messo a guidarvi, con questi capelli bianchi e le mie membra rugose per la malattia e per l'età, e ora sopporto queste offese...».

Il problema è posto sul piano del rapporto personale tra il vescovo e i suoi fedeli, e introduce a un serrato dialogo di ampie dimensioni tra Gregorio e i suoi critici, nel quale lo scrittore ha modo di difendersi e di parlare di sé e dei suoi intenti. Ciò giustifica la seconda parte del titolo dell'orazio-

⁷ La presenza costante dell'imperatore apostata, in tutta la carriera letteraria del Nazianzeno, è bene tracciata dal BERNARDI (cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 4-5, in *Sources Chrésiennes* 309, Paris 1983, pp. 12-21 e 38-50), alle cui citazioni andrebbero aggiunte le testimonianze ricavate dai *Carmina* dello stesso Gregorio (cf. I,2,1,458-460).

ne, ma, in fondo, è ben calzante anche con la prima parte, che era considerata come diretta «a se stesso», in quanto il motivo personale è predominante.

Da quanto abbiamo detto dovrebbe apparir chiaro come, a nostro parere, la categoria del discorso εἰς ἑαυτὸν costituisca uno degli aspetti precipui e più significativi dell'oratoria del Nazianzeno, nel senso che – a differenza degli altri Cappadoci – manifesta all'ascoltatore tutta la problematica del proprio io, tutte le incertezze e la sensibilità della sua personalità. Tale atteggiamento è presente anche in un altro aspetto delle sue orazioni, in quelle dedicate alla propria autodifesa. La più famosa è la seconda, che si intitola proprio *Apologeticus*, come leggiamo nella traduzione di Rufino, o, più dettagliatamente: ἀπολογητικὸς τῆς εἰς πόντον φυγῆς ἔνεκεν καὶ αὐθις ἐπανόδου oppure περὶ ἱερωσύνης e titoli analoghi. Gregorio, dunque, deve giustificare l'abbandono delle sue funzioni di sacerdote a Nazianzo, da lui poste in secondo piano, obbedendo al desiderio di ascesi, attuata con la fuga nel Ponto. Il discorso, come ha dimostrato il Bernardi,⁸ è non solamente una rielaborazione successiva di Gregorio, in vista della pubblicazione, ma forse non è stato nemmeno pronunciato, perché sarebbe una sorta di «lettera aperta» sul sacerdozio e sui suoi compiti; del resto, anche i manoscritti, nel loro titolo, sottolineano questo aspetto dell'orazione, tanto è vero che se un gruppo di essi si intitola ἀπολογητικός, un altro gruppo si intitola addirittura περὶ ἱερωσύνης *tout court*, e non fa riferimento al carattere apologetico del discorso stesso. Questa discrepanza nei *titoli* deriva effettivamente dal contenuto, che è duplice: Gregorio inizia, sì, con la tipica movenza dell'apologetica:

«Sono stato sconfitto, e riconosco la mia sconfitta; mi sono sottomesso al Signore e l'ho supplicato... il motivo della mia ribellione passata, e della mia pusillanimità, per cui "prolungai la mia fuga e soggiornai" lontano da voi per un periodo di tempo forse non breve per coloro che sentivano la mia mancanza, o il motivo della mia accondiscendenza e del mio mutamento, per cui io mi sono nuovamente abbandonato a voi, lo pensi chi in un modo chi in un altro.

⁸ Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 1-3, in *Sources Chrétiennes* 247, Paris 1978, pp. 29ss.

In ogni caso io porrò la verità in mezzo a tutti noi, senza vergognarmi, e osserverò secondo giustizia entrambe le parti contrapposte, sia di quelli che ci accusano sia di quelli che ci difendono con grande zelo, e lo farò in parte accusando me stesso, in parte difendendomi» (c. 1).

E alla fine:

«Eccovi la giustificazione (τὴν ἀπολογίαν) della mia fuga, una giustificazione che forse ha oltrepassato la misura» (c. 102).

Ma dopo questo inizio di tipo apologetico, il discorso è incentrato sulla funzione sacerdotale, sui suoi compiti, sui suoi doveri, ai quali Gregorio si sentiva impari.

Il discorso di cui stiamo parlando è assai lungo, e fin troppo pesante; sostanzialmente un trattato, più che un'orazione, e un trattato alquanto prolisso e noioso. Ma anche in esso Gregorio fa comparire i motivi più intimi della sua personalità e della sua formazione spirituale: il desiderio di anacoresi, che illustra con accenti platonici (cc. 6-7), l'amore per la filosofia, e, insolita cosa, direi, per un discorso pubblico, anche gli affetti personali:

«Il mio secondo pensiero (*scl.*, che motivò il mio ritorno dalla fuga), il mio compito, sono la canizie e la debolezza dei miei santi genitori, che soffrono più per causa mia che per il tempo che trascorre. Parlo del patriarca Abramo, qui presente, persona per me preziosa, che annovero tra gli angeli; parlo di Sara, di colei che anche spiritualmente ci partorisce nell'insegnamento della fede. Io mi ero augurato di essere bastone della loro vecchiaia e sostegno della loro debolezza, tra le prime cose, e, comunque, avevo attuato quanto mi ero augurato in proporzione alle mie forze, sì che ho messo in non cale la filosofia stessa, che costituisce il possesso e il nome per me di tutti più prezioso...» (c. 103).

E tutti i dubbi, tutti gli scrupoli che il compito di sacerdote gli aveva fatto sorgere, sono presentati dallo scrittore nel corso dei cc. 77ss: non si tratta, beninteso, di una presentazione al pubblico, eseguita con immediatezza, dei propri sentimenti e dei propri pensieri; il testo è, come richiede l'arte antica, rielaborato secondo le esigenze della retorica (tanto più questo testo, che sarebbe, come si è detto, una specie di «lettera aperta»); ma, in ogni caso, si nota la differenza tra il *De sacerdotio* di questa orazione di Gregorio e il

De sacerdotio del Crisostomo, che è un vero e proprio trattato.

Ed è lo stesso atteggiamento che si incontra in un altro ἀπολογητικός, quello rappresentato dalla *Or.* 9. Per non dilungarci troppo su questa orazione, anche qui Gregorio deve giustificarsi per aver frapposto troppi indugi e perplessità al prendere possesso della sua sempre detestata cattedra di Sasima. Ma cosa c'è di più immediato e sincero di questa allocuzione al padre e a Basilio, presente al discorso (sempre i due tiranni, che condizionarono la vita del nostro scrittore)?

«Insegnatemi quest'arte di guidare il gregge, o amici, anzi, d'ora in poi, pastori per me e compagni nella attività pastorale. Dammi i contrassegni di quest'arte, tu che sei il nostro comune padre, e che con la tua lunga età molti pastori hai preparato e collocato l'uno in successione all'altro; e anche tu, che metti alla prova e giudichi la mia filosofia... Tu, che fosti più umano tra le pecore (se mi permetti di dirtelo), allorquando noi prendevamo parte al pascolo irrazionale, più che non tra i pastori, allorquando fummo ritenuti degni del pascolo spirituale.⁹ Tu hai quello che desideravi: la nostra sottomissione; e hai vinto chi era invincibile...» (c. 4).

L'aspetto autobiografico, per concludere, caratterizza in modo particolare i discorsi di Gregorio, conferendo loro una peculiarità che non è quella dell'omelia tradizionale; questa è didascalica e impersonale, il *lógos* di Gregorio spesso non ha nemmeno l'aspetto di una omelia, perché pone l'autore in primo piano. Niente del genere cogliamo nella struttura delle omelie degli altri Cappadoci.

2. Un altro aspetto essenziale delle omelie del Nazianzeno è costituito dal ragionamento teologico; non senza motivo, del resto, i bizantini, come è noto, lo avevano definito «il Teologo». Così dicendo, riconduciamo le omelie del Nazianzeno al genere didascalico: non pensiamo di contraddire quanto abbiamo concluso un momento fa, perché l'aspetto autobiografico di cui parlavamo è, sì, una componente essenziale, ma non esclusiva. In ogni caso, infatti, Gregorio

⁹ Vale a dire, Basilio fu più umano con Gregorio quando non era vescovo, che quando, forte della sua autorità di metropolita, gli impose la cattedra di Sasima.

deve istruire il popolo dei fedeli. Così facendo, il Nazianzeno non si differenzia, evidentemente, dagli altri Cappadoci né, in generale, dagli scrittori di omelie: più propriamente, aspetti dottrinali erano stati affrontati anche da Basilio in alcune sue omelie (ad esempio, in quella *Quod Deus non est auctor malorum*). Nel complesso, però, le omelie di Basilio e del Nisseno sono assai povere di considerazioni filosofiche e teologiche, e *pour cause*, vorrei dire. Sia l'uno sia l'altro, infatti, non pronunciarono (e, quindi, non scrissero) solamente omelie; anzi, si può ben dire che il meglio della loro speculazione teologica non è affidata all'omelia, ma ai trattati. Gregorio, invece, non ha scritto trattati: probabilmente perché la struttura e la forma sistematica del trattato erano aliene dalla sua formazione spirituale e letteraria, la quale era, invece, portata alla manifestazione orale non solo dei sentimenti (come abbiamo visto sopra), ma anche del pensiero. Visto sotto questa angolatura, il fatto che Gregorio nelle sue omelie inserisca una gran quantità di motivi autobiografici e, insieme, più speculazioni dottrinali di quanto non facciano gli altri Cappadoci, non è contraddittorio in sé. Infatti entrambe le manifestazioni della sua oratoria corrispondono alla medesima esigenza di aprire il suo animo all'ascoltatore.

Dottrine filosofiche e teologiche sono state già individuate dagli studiosi, in Gregorio Nazianzeno. Qui ci interessa esaminare, per quanto possibile, come tali dottrine siano esposte nelle omelie.

Se escludiamo momentaneamente le cosiddette orazioni teologiche (27-31), vediamo, comunque, che Gregorio affida le sue considerazioni di carattere dottrinale a una serie di discorsi che si dispongono lungo tutto l'arco della sua attività omiletica; ciononostante, anche a questo proposito si può osservare una evoluzione, in quanto i discorsi del periodo di Costantinopoli sono più ricchi di osservazioni di carattere teologico, e anche qui è facile comprenderne il motivo: nella capitale dell'impero, l'oratore doveva entrare spesso, di buona o di cattiva voglia, in contrasto con gli eretici, e non di rado gli ariani dovevano essere presenti anche alle sue omelie, come si ricava dalle frequenti allusioni ad essi. Nella sua sede di Nazianzo, invece, considerazioni di carattere teologico dovevano essere sentite come superflue, o non

erano sufficientemente apprezzate dall'uditorio, senza dubbio meno colto e meno preparato di quello di Costantinopoli. A Nazianzo Gregorio non ebbe mai l'occasione, né sentì la necessità, di scrivere un discorso *De moderatione in disputando* (32) o la prima delle orazioni teologiche, che ha il titolo di «[προδιαλέξις ἢ] ὅτι οὐ παντὸς περὶ Θεὸν διαλέγεσθαι ἢ πάντοτε» ed è una condanna delle sottigliezze nel disputare e della mania per le controversie teologiche, tipiche dei cittadini di Costantinopoli. Tra le orazioni del periodo di Nazianzo (che sono le prime diciannove), considerazioni di carattere filosofico e teologico si incontrano, si può dire, solamente nella seconda, che, essendo probabilmente, come si è visto, una «lettera aperta», è destinata a un pubblico ristretto di lettori; nell'epitaffio per il fratello Cesario (7), che fu pronunciato verisimilmente anch'esso¹⁰ davanti a pochi convenuti; e infine nella sesta, che è la prima orazione sulla pace, e in qualche altro passo ancora. Le orazioni del periodo costantinopolitano, invece, sono quasi tutte ricche di spunti e di considerazioni teologiche; anche se quelle teologiche per il titolo sono solo tre o quattro. Comunque sia, in tutte le orazioni, sia nelle prime sia in quelle pronunciate davanti ai fedeli di Costantinopoli, il procedimento del discorso teologico è il medesimo: esso non è quasi mai affrontato o iniziato appositamente, ma è suggerito, a mo' di spunto, nel corso di precedenti considerazioni, che possono essere le più svariate: sia le considerazioni sulla dignità sacerdotale, sia quelle sulla festa del Natale e dei *Sancta Lumina*, sia quelle sulla particolare eccellenza di una «colonna della chiesa», quale fu Atanasio, sia l'avvenimento contingente dell'arrivo di una delegazione di vescovi egiziani, il quale suggerì a Gregorio le considerazioni sull'ortodossia, difesa e insegnata in Egitto dal clero che aveva goduto dell'insegnamento di Atanasio e di Pietro di Alessandria. Ciò non toglie che quelle rapide considerazioni di Gregorio siano spesso particolarmente dense di pensiero e profonde, segno che il nostro scrittore, sebbene non portato alla costruzione sistematica di un trattato teologico o filosofico, era però capace di concentrarsi nella meditazione

¹⁰ Così BERNARDI, *La prédication*, p. 111.

su problemi di grave significato, quando stava, come egli dice, «per lo più in casa, con gli occhi bassi e accigliato, e quietamente si intratteneva con se stesso» (Or. 33,8).

3. Questa preferenza per altre forme letterarie, invece che per il trattato di contenuto teologico si coglie, in fondo, nell'impiego della poesia didascalica, costituita dai cosiddetti *Carmina Arcana* (che rappresentano i primi carmi raggruppati dai Maurini nella loro edizione delle poesie del Nazianzeno), e delle epistole teologiche (101, 102, e 202).

Per quanto riguarda i *Carmina Arcana*, basta osservare brevemente che essi rappresentano una novità nella produzione letteraria cristiana in lingua greca, e che in essi, soprattutto in quelli di contenuto più specificamente teologico (come quelli sul Padre, sul Figlio, sullo Spirito, sulle nature razionali, sulla incarnazione di Cristo), noi troviamo gli stessi ragionamenti che Gregorio svolge nelle omelie. Quanto alle epistole teologiche, senza dubbio Gregorio non ignorava l'esempio di Basilio, il quale prima di lui nelle epistole aveva affrontato assai spesso argomenti del genere; ma si potrebbe risalire nel tempo e nominare Atanasio, e poi, ancora prima, Dionigi di Alessandria, fino a giungere all'apostolo Paolo. L'epistola di edificazione e di ammaestramento, inviata a una comunità o a un personaggio, era tradizionale da sempre nella letteratura cristiana, era un uso invalso fin dai primissimi tempi. Ma in Gregorio quest'uso si inserisce in un contesto letterario ben definito, e si propone degli scopi abbastanza chiari. L'epistolario del Nazianzeno, infatti, ha un carattere soprattutto di corrispondenza personale, tanto che è prezioso per la biografia dello scrittore; la presenza di alcune epistole di carattere teologico in tale epistolario costituisce una novità, tanto è vero che, in sostanza, esse nemmeno vi sono entrate. Intendiamo dire che le due epistole a Cledonio e quella a Nettario, nelle quali Gregorio confutava l'eresia apollinarista, pur essendo delle vere e proprie epistole furono concepite da Gregorio come trattati di contenuto teologico e didascalico, e per questo motivo la loro tradizione manoscritta è la medesima di quella delle orazioni. Esse sono contenute, infatti, nei manoscritti delle orazioni, non nei manoscritti delle epistole, e furono solamente i Maurini a spostarle dall'una all'altra raccolta, dalla quale poi gli ultimi editori le hanno nuovamente estratte,

per pubblicarle a parte, come una produzione letteraria autonoma. Esse però, in ogni caso, sono riconducibili al genere letterario dell'epistola didascalica.

Qualche considerazione, per concludere, sulle cosiddette orazioni teologiche, considerate usualmente in numero di cinque, ma in realtà tre solamente, le due sul Figlio (29 e 30) e quella sullo Spirito (31), anche se ciò non esclude, naturalmente, che la seconda teologica (28) presenti dei notevoli approfondimenti di carattere dottrinale; ma comunque, anche Gerolamo conosce *Adversus Eunomium libri duo* e *De Spiritu Sancto liber unus*, cioè tre orazioni teologiche. Sul piano letterario le orazioni teologiche non costituiscono una novità assoluta, in quanto esse si svolgono secondo lo stile della diatriba cinica, con domande da parte dell'interlocutore immaginario e risposte di Gregorio stesso. Basilio aveva impiegato questo stile nelle sue omelie, per cui Gregorio seguiva un esempio già invalso, sia che fosse cosciente di imitare Basilio sia che impiegasse uno strumento retorico assai diffuso. La novità consiste, invece, nel contenuto a cui si applica questo strumento retorico, perché Basilio impiega il dialogo cinico quasi esclusivamente per dei contenuti morali, ottenendo dei risultati splendidi per limpidezza e per vivacità di tono. Il Nazianzeno, invece, applica lo stile dialogato alla discussione e alla trattazione teologica, la quale, appunto, risulta non trattazione, ma discorso: in questo consiste la sua novità. Del resto, può valere la pena tener presente anche il fatto che Gregorio persegue talora anche una vera e propria imitazione dei dialoghi di Platone (cf. ad esempio *Or.* 27 per intero e alcune sezioni della *Or.* 2, c. 50).

4. Abbiamo cercato di individuare alcuni dei motivi portanti dell'attività oratoria del Nazianzeno, senza affrontare, peraltro, le tecniche oratorie in senso stretto: un campo di studi, questo, su cui esistono alcuni saggi (in gran parte antiquati¹¹ o non soddisfacenti¹²) e che richiederebbe un approfondimento che qui non è possibile svolgere.

¹¹ Un ottimo *Bericht* della critica di Gregorio Nazianzeno è stato pubblicato da F. TRISOGLIO, «S. Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi (1925-1965)», in *Rivista Lassalliana*, 1973.

¹² Ad esempio, il saggio di R. RADFORD RUETHER, *Gregory of Nazianzus Rhetor and Philosopher*, Oxford 1969, si limita, per quanto riguarda l'indagine sull'arte

L'originalità e la varietà dei motivi colloca il Nazianzeno, quale scrittore di discorsi, su di un piano assai elevato, non solo e non tanto dal punto di vista letterario (per il quale io, almeno, lo considero ben più valido degli altri oratori della sua epoca) quanto dal punto di vista della funzione che l'oratore ha avuto nella società in cui si è trovato. Il suo ruolo è stato analogo a quello dei grandi oratori pagani dell'epoca, i quali si ponevano come compito, attraverso orazioni pronunciate o «lettere aperte», di influire sull'opinione pubblica, sull'imperatore, sulla corte. Altrettanto vuole fare Gregorio, e questo suo atteggiamento lo differenzia dagli altri Cappadoci suoi amici, i quali attribuirono alla omelia una funzione molto più ridotta, e riservarono il meglio delle loro energie intellettuali al trattato teologico. Di questa funzione essenziale del discorso Gregorio era, almeno in parte, conscio. Tale consapevolezza spiega la vivissima polemica e la ribellione con cui egli attaccò Giuliano per i provvedimenti di tipo censorio, che aveva preso nell'ambito dell'insegnamento scolastico.¹³ La parte in cui il Nazianzeno, in *Or.* 4, si rifiuta di accettare i presupposti che indussero l'Apostata a emanare il famoso editto sull'insegnamento, in quanto, secondo l'imperatore, i cristiani erano sostanzialmente estranei alla cultura ellenica, è percorsa da un risentimento così vivo e vibrante, che non si riscontra, in fondo, nella restante polemica contro le colpe e l'idolatria di Giuliano, polemica interessante per molti aspetti, ma sostanzialmente angusta sul piano politico e non troppo personale.

La difesa del *lógos* è una costante del pensiero e dell'atteggiamento del Nazianzeno. Altrove¹⁴ abbiamo segnalato

retorica del Nazianzeno, ad una raccolta di esempi, senza riuscire a tracciare un quadro organico dell'arte dello scrittore. Molto più validi, perché tengono conto degli *schémata* retorici impiegati dal Nazianzeno, i numerosi saggi pubblicati da F. TRISOGLIO su varie riviste scientifiche (*Augustinianum*, *Civiltà Classica e Cristiana*, *Orpheus*).

¹³ Si leggano, su questo problema che costituì la pietra dello scandalo per Gregorio, nell'ambito della sua polemica con Giuliano, S. PRICOCO, «L'editto di Giuliano sui maestri (CTh. 13,3,5)», in *Orpheus*, NS, 1(1980), pp. 348-370; U. CRISCUOLO, «Giuliano e l'ellenismo. Conservazione e riforma», in *Orpheus*, NS, 7(1986), pp. 272-292; «Gregorio di Nazianzo e Giuliano», in *Talariskos. Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli 1987, pp. 165-208.

¹⁴ Cf. C. MORESCHINI, «Influenze di Origene su Gregorio di Nazianzo», in *Atti e Memorie dell'Accad. Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria* 44(1979), pp. 35-57, soprattutto pp. 38-39.

come il nostro scrittore pensasse di individuare la più intima essenza del *lógos*, riconducendola, come segno della sua massima nobiltà, al Logos divino, del quale il *lógos* umano è la continuazione e il dono. Abbiamo osservato anche¹⁵ che tale difesa del *lógos* e il riconoscimento della sua altissima funzione sono presenti anche nei *Carmina*, molti dei quali hanno un significato didascalico, e abbiamo fatto riferimento a quell'importante passo del discorso-epitaffio di Basilio (43,11), nel quale il Nazianzeno, riprendendo la tematica dell'amico, riscatta la dignità della cultura pagana, inglobandola, purificata, ben inteso, nella cultura cristiana.

Non vogliamo ripetere quanto abbiamo già detto: vogliamo solo osservare che l'esaltazione del *lógos* accompagna tutta l'attività di Gregorio, dai tempi di Nazianzo agli ultimi momenti del suo soggiorno a Costantinopoli, quando è obbligato a lasciare la cattedra in seguito all'ostilità dei vescovi (niceni tutti quanti, a dire il vero), fino, appunto, al suo ritorno a Nazianzo, quanto ricorda e celebra Basilio. Dopo aver difeso il *lógos*, infatti, dagli attacchi di Giuliano, ecco che, pochissimi anni (o mesi) dopo,¹⁶ egli dice:

«Questo io offro a Dio, questo io dedico a Lui, quell'unica cosa che ho riservato a me stesso, quella che costituisce la mia unica ricchezza. Le altre cose, infatti, le ho abbandonate al comandamento e allo Spirito, e, dando in cambio tutte le ricchezze che una volta possedevo, mi sono procurato la perla preziosa... io tengo con me soltanto il *lógos*, perché io adoro il Logos e certo non potrei mai, di mia iniziativa, porlo in non cale. E invece lo onoro e lo amo, ed esso mi procura gioia, molto maggiore di quanta non ne diano agli altri le altre cose. Faccio di lui il compagno della mia vita, il consigliere buono, il buon convivente, guida nella strada che conduce in alto e pronto compagno di lotta. E siccome non mi curo di alcuna gioia terrena, in vista di questa che viene dopo Dio, si è annichilito per me ogni desiderio — o piuttosto, anche per

¹⁵ Cf. C. MORESCHINI, «Poesia e cultura in Gregorio Nazianzeno», in *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, a cura di S. FELICI, LAS, Roma 1988, pp. 51-63.

¹⁶ Il discorso 6 è da collocarsi verisimilmente nel 364 (così BERNARDI, *La prédication*, p. 103) e le due invettive contro Giuliano sono di pochi mesi precedenti: immediatamente dopo la morte di Giuliano e prima dell'ascesa al trono di Valente (28 marzo 364) secondo il Bernardi (cf. SC 309: supra, 7, pp. 11-35); tra il 9 settembre 364 e il 5 maggio 365, secondo il REGALI, «Intenti programmatici e datazione delle "Invectivae in Iulianum" di Gregorio di Nazianzo», in *Crist. nella Storia* 1(1980), pp. 401-410.

acquistare Dio, poiché esso porta verso Dio, insieme con l'intelletto, da cui soltanto Dio è compreso in modo degno ed è conservato in noi e in noi si accresce. Dissi che la Sapienza è la mia sorella; l'ho onorata e l'ho abbracciata, per quanto mi era possibile; cerco per la mia testa la corona di grazie e di esultanza, che sono i doni della Sapienza e del Logos, il quale rischiarà in noi la parte dominante e illumina per il nostro bene i passi che ci conducono a Dio» (6,5,728AC).

E ancora:

«Il *lógos* è, tra tutte le cose, quella che più si deve dare ai buoni, quella con cui noi possiamo rendere immortale il loro ricordo» (detto in occasione di un epitaffio, quello per la sorella Gorgonia: 8,2,792B).

E alla fine della sua predicazione costantinopolitana, ricordando la propria attività di pastore, che ha ricostituito, quando già era quasi distrutta, la società dei fedeli (la sua corona, come egli la definisce), così dice:

«A coloro che intrecciavano questa corona (e quello che dico non lo dico secondo il Signore, ma lo dirò comunque), anch'io ho arrecato qualche contributo. Uno di essi è stata anche l'opera dei miei *lógoi*, non quelli che abbiamo gettato via, ma quelli che abbiamo amato, non quelli meretricii (come disse, per insultarci, uno che è veramente meretricio nel parlare e nel vivere), ma quelli che sono fin troppo continenti. Uno qualunque di questi è genitura e frutto anche del mio spirito, come lo Spirito sa generare coloro che si sono staccati dal corpo. Lo possono testimoniare (lo so bene) anche i più benevoli tra di voi, o magari anche tutti, poiché noi abbiamo coltivato tutti... (42,12,472BC).

Non senza ammaestramento, infatti, noi insegniamo, e non facciamo come la maggior parte della gente, che assale con le offese e lotta non con i discorsi, ma contro coloro che li fanno, e non ci capita di nascondere per mezzo delle ingiurie la debolezza dei nostri ragionamenti...» (42,13,472D).

Accanto alla consapevolezza di praticare la nobile arte del discorso, la cui essenza deriva proprio dal Logos divino ed è confermata dallo Spirito, vi è, appunto, in Gregorio la consapevolezza che i suoi *lógoi* sono diversi dagli altri, appunto perché traggono origine dalla intelligenza, che stringe l'uomo con Dio. Se i suoi *lógoi* hanno questa origine e questa ispirazione, essi, appunto, non sono meretricii, come si leggeva or ora, cioè non sono detti (o scritti) solamente per piacere, ma per ammaestrare, anche se questo non si-

gnifica che il parlare dell'oratore cristiano debba per forza essere spoglio e disadorno: la prassi del Nazianzeno stesso ne è una riprova. Ma il parlare per il semplice desiderio di parlare, vuoto di contenuti dottrinali, è l'oggetto della famosa descrizione satirica dell'*Or.* 27, la quale non ha niente a che fare con le orazioni teologiche, ma è stata collocata (anche dalla tradizione manoscritta) avanti a quelle, appunto perché servisse di introduzione al discorso più solido che sarebbe venuto poi. Lo stile dei discorsi alla moda, osserva ancora Gregorio durante il suo periodo di Costantinopoli, «è tale che disdegna tutto quello che è nobile e semplice, per introdurre tutto quello che è tortuoso ed enigmatico» (28,11) (anche se, pure a questo proposito, le *pointes* e le allusioni che abbondano nelle sue orazioni fanno di Gregorio un oratore alla moda). «In tal modo», egli prosegue, «dal frutto si riconosce l'albero, intendo dire che dalla tenebra di quanto viene detto riconosco la tenebra che produce siffatte dottrine». E i discorsi di Gregorio hanno fatto impressione profonda sui suoi ascoltatori, tanto è vero che, spinti dall'entusiasmo, i fedeli di Costantinopoli, in una giornata famosa dell'anno 380, di cui si ricordò poi ancora lo stesso scrittore (cf. *De vita sua* 1325-1395) non senza sua soddisfazione, lo condussero in processione a prendere possesso della chiesa dei Santi Apostoli, fino ad allora occupata dagli ariani. E in quello stesso contesto, nell'ambito dell'*Or.* 36, che abbiamo anche sopra considerato, proprio perché è tra le più personali e autobiografiche di Gregorio, il nostro scrittore così prosegue: «È ai nostri discorsi che si muove guerra, e a questa nostra lingua vana e invidiosa,¹⁷ educata dai discorsi dei pagani...» (36,4). Conviene fermarsi un attimo, perché Gregorio sta soppesando ciascuna delle parole che pronuncia. Si critica la sua oratoria, la quale sarebbe περιττή καὶ ἐπὶ φθονος: l'accusa riguarda, io credo, i contenuti, vale a dire, la predicazione di Gregorio sarebbe «vana e invidiosa», perché, io credo, critica nemici e amici indifferentemente. Inoltre, sarebbe stata nutrita dall'oratoria profana: una critica interessante, che viene mossa a Gregorio

¹⁷ Agli occhi dei nemici, beninteso, come osserva giustamente il GALLAY, *SC* 318, Paris 1985, *ad loc.*

dall'interno della comunità cristiana, la quale rimprovera all'oratore la cura formale del parlare. Il Nazianzeno, dunque, è accusato anche di essere troppo «sofista» (e coloro che lo accusano saranno i cristiani più rozzi e meno colti); ma a proposito di questa eloquenza «pagana», il Nazianzeno precisa di «avere addolcito con il legno della vita l'acqua amara e imbevibile di Merra», cioè di aver modificato tecniche e contenuti del discorso pagano inserendovi i contenuti cristiani. E subito oltre: «Perché non abbiamo abbracciato la muta cultura?». Cioè, appunto, Gregorio ripete che la sua oratoria non è disadorna; anzi, come dichiara subito dopo il secondo membro del discorso, non è incolta e rozza («Perché non abbiamo abbracciato la cultura arida e umile?»). Eppure, la maggior parte della gente preferisce questo secondo tipo di oratoria, alla quale Gregorio contrappone una «filosofia» che ad essi suona estranea. Perché, secondo questi critici ignoranti (che pure sono, si badi bene, dei niceni, dei fedeli della comunità ortodossa), Gregorio avrebbe dovuto «con coraggio fuggire¹⁸ i ragionamenti, e chiamare “fede” l'incapacità di parlare (ἀλογία)»: l'oratore non potrebbe essere più esplicito nel difendere il contenuto dottrinale dei suoi discorsi, e quindi la validità della propria predicazione. E conclude, con violentissima ironia: «Ben volentieri l'avrei fatto, sappiatelo pure, dato che sono pescatore — sì, perché per la maggior parte della gente questa è la scusa più facile per la propria ignoranza — solo che dovrei avere, al posto della parola, la capacità di fare i miracoli...!». L'orgogliosa difesa del proprio compito e della propria arte non poteva trovare un'espressione più risentita e personale.

¹⁸ Si osservi l'audace ossimoro.

VIII

GLI *ANECDOTA GRAECA* DI LUDOVICO ANTONIO MURATORI E IL TESTO DEGLI EPIGRAMMI DI GREGORIO NAZIANZENO

ROBERTO PALLA

Nell'anno 1709 Ludovico Antonio Muratori pubblicava a Padova gli *Anecdota Graeca*, richiamandosi in modo esplicito – nel titolo e nelle righe iniziali della *praefatio* – ai suoi primi due tomi di *Anecdota Latina*, apparsi nel 1697 e nel 1698.¹ Il volume era dedicato per quasi due terzi² a dei brevi componimenti di Gregorio Nazianzeno, inediti come voleva il titolo, anche se con qualche eccezione che avremo modo di vedere. Erano passati circa due secoli dall'edizione aldina, prima in assoluto per i carmi del Padre cappadoce, e uno da quella di Federico Morel. In quest'ultima, che ebbe nel Seicento più di una ristampa, era confluito il lavoro di tutti gli editori precedenti (oltre al Manuzio vanno ricordati Langus, Sambucus, Leuvenclaius e Billius). È di essa che il Muratori si serve nella fase iniziale del lavoro per controlla-

¹ Che l'autore avesse in progetto una vera e propria serie di volumi del genere era chiaro fin dall'inizio, come ci testimonia, ad esempio, una sua lettera del 16 gennaio 1697 a Francesco Arisi in Cremona: «... Perché il disegno mio si è di far più d'un libro di cose inedite, perciò ho voluto scegliere un nome che a tutti i libri convenga, e poiché non m'è sovvenuta parola latina che mi torni in acconcio, ho presa la greca *Anecdota*, cioè cose inedite, qual titolo si porrà in fronte ancora agli altri tometti da me meditati...» (come è noto, un terzo e un quarto tomo di *Anecdota Latina* seguiranno a Padova nel 1713). Delle lettere citate nel corso del presente articolo soltanto quelle tratte dalla corrispondenza con F. Arisi, G.F. Bergomi, A. Vallisnieri e L.A. Zacagni sono state finora pubblicate nell'Edizione nazionale del Carteggio di L.A. Muratori portata avanti dal Centro di Studi Muratoriani; per le altre faccio riferimento all'edizione di M. Càmpori (Modena 1901-1922). Presso la Biblioteca Estense di Modena ho potuto inoltre esaminare e utilizzare per questo lavoro lettere e documenti inediti conservati nell'Archivio Muratori. Al prof. F. Marri sono debitore di utili indicazioni al riguardo.

² Le pp. 1-217.

re quali dei carmi da lui scoperti siano ancora inediti. Giova precisarlo perché egli cita sempre l'esemplare a stampa utilizzato per tale scopo come edizione billiana, incorrendo in un errore nel quale cadranno anche altri, pure in tempi recenti. L'opera più completa dedicata dal Billius (Jacques de Billy, 1535-1581) al Nazianzeno, quella uscita postuma nel 1583, non poteva servire per un confronto del genere in quanto presenta la traduzione latina di tutte le poesie di Gregorio fino allora edite, ma il testo greco di un numero molto ridotto di esse. Chi voglia obiettare che al testo greco si poteva risalire dalla versione latina dovrà arrendersi almeno davanti al fatto che i numeri delle pagine citati talvolta dal Muratori³ corrispondono all'edizione del Morel e non a quella del Billius.

Cerchiamo ora di ricostruire come si è venuta formando la sezione degli *Anecdota Graeca* relativa ai carmi del Nazianzeno, sulla scorta delle notizie fornite nella *praefatio* e nelle *notae* ai singoli carmi e di altri vari elementi ricavabili da fonti diverse. Può essere interessante non solo per la storia del testo di Gregorio, ma anche come esempio di ciò che erano, almeno in certi ambienti, filologia, erudizione e rapporti tra letterati alla fine del XVII secolo e agli inizi del successivo: molte altre opere del Muratori e dei suoi contemporanei hanno infatti visto la luce dopo una gestazione consimile. Il 1° febbraio del 1695 il Muratori si trasferisce da Modena a Milano per occupare un posto di bibliotecario presso l'Ambrosiana. Non ha ancora compiuto ventitré anni, ha conseguito la laurea in Legge e si è già messo in luce componendo anche, nel 1693, il breve opuscolo *De graecae linguae usu et praestantia*, stampato poi diversi anni dopo la sua morte, che rivela al tempo stesso l'interesse del giovane per questa lingua e l'influenza su di lui esercitata in tal senso dagli insegnamenti dell'abate Bacchini. A Milano, dove stringe varie amicizie, il Muratori ha facile accesso, in virtù del lavoro chiamato a svolgere, ai manoscritti della Biblioteca Ambrosiana; gli capita tra le mani un antico esemplare dei carmi di Gregorio, lo confronta con l'edizione morelliana e si accorge che molte poesie sono inedite. Negli

³ *Anecdota Graeca*, pp. 142, 173, 184, 195 ecc.

Anecdota Graeca non viene specificata la segnatura del codice in oggetto, ma il contenuto, la successione dei carmi, le lezioni citate, le lacune e ogni altro particolare di cui è data notizia corrispondono perfettamente all'attuale *Ambrosianus graecus* 433⁴ (Am),⁵ già allora vistosamente mutilo⁶ e con i fogli superstiti in ordine sconvolto rispetto a quello originario, come si può facilmente evincere confrontandone l'*akolouthía* con quella dell'edizione. Am è datato dal Muratori a prima del mille; in realtà si tratta di due codici rilegati in uno: la seconda sezione, quella con i carmi di Gregorio (ff. 9-60), è del secolo XI; solo la prima, che non ci interessa, risale al IX. Successivamente il Muratori apprende che erano stati pubblicati da poco vari carmi inediti del Nazianzeno, cerca di verificare la notizia e di sapere se sono gli stessi da lui scoperti. In data 6 marzo 1697 (sono appena passati due anni da quando è giunto a Milano) scrive infatti ad Antonio Magliabechi:

«In un Codice antico della nostra Biblioteca ci ha molti versi di San Gregorio Nazianzeno. Gli ho conferiti con l'edizione GL. di Parigi, e molte centinaia ve ne sono, che inediti mi sembrano. Mi disse pertanto il detto Padre,⁷ che per avviso di lei n'erano stati pubblicati parecchi non ha molto, e che mi guardassi di non gettar la fatica. Io perciò supplico a lei, perché m'onori di questa notizia, se pur sarà vera; e s'ella avesse quest'ultima edizione non mentovata dal Du Pin né dal Cave, mi faccia l'onore di esaminarla... Se non fossero tai versi editi, come bramerei, mi preparo questa state a farne la versione in latino, per poscia donarli al pubblico».

La risposta giunge quasi subito ed il Muratori viene a conoscenza degli ἄσματα κύκνεια pubblicati l'anno precedente dal Tollius. Il 27 marzo — in una lettera per certi

⁴ H 45 sup. (olim V 392). Per la descrizione del codice cf. AE. MARTINI-D. BASSI, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Mediolani 1906, t. I, pp. 522-524.

⁵ Uso le stesse sigle assegnate ai manoscritti nelle «Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz» di H.M. WERHAHN, pubblicate in W. HÖLLGER, *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 1. Die Gedichtgruppen XX und XI*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F. 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz. 3. Band, Paderborn 1985, 15-34, pp. 21-22.

⁶ In una lettera al Magliabechi del 27 marzo 1697 il Muratori scriverà infatti a proposito di questo testimone: «Certamente il Codice è senza principio e fine...».

⁷ Si tratta del padre Massimiliano Deza.

aspetti enigmatica — egli ringrazia il Magliabechi «dell'avviso doloroso» e gli chiede «di procurare una notizia de' consaputi versi di San Gregorio Nazianzeno stampati dal Tollio». È il carteggio di questo periodo tra il giovane bibliotecario dell'Ambrosiana ed il letterato fiorentino che ci permette di seguire l'evoluzione del lavoro: il 12 giugno il Muratori scrive di aver saputo «settimane sono» da Ottone Menke che i carmi pubblicati dal Tollius erano diversi da quelli contenuti nel manoscritto ambrosiano; il 3 luglio, pur manifestando la volontà di procurarsi l'edizione per fare un confronto prima di procedere oltre, dichiara di aver «già copiati e ancor tradotti» i versi del Nazianzeno presenti in Am ed assenti nell'edizione morelliana, notizia confermata da una sua epistola al Menke del 13 agosto. A testimoniare questa fase ci resta una prima stesura del lavoro,⁸ con il testo greco e la versione latina dei soli carmi contenuti nei manoscritti della Biblioteca Ambrosiana:⁹ le note che fanno da corredo, in quaderni separati, risalgono con certezza a un momento successivo.¹⁰ Alcune di esse riportano congetture di Michele Maggi¹¹ destinate a scomparire nella redazione finale.¹² Particolarmente interessanti sono poi tre lettere, sempre indirizzate al Magliabechi, delle quali vorrei citare dei brevissimi stralci:

«Oltre il pericolo che mi sovrasta dal consaputo signor Olandese¹³

⁸ Cf. Archivio Muratori, filza 9, fasc. 14 e 13.

⁹ Come vedremo tra breve, Am non è l'unico codice di questa biblioteca utilizzato dal Muratori per la sua edizione dei carmi di Gregorio.

¹⁰ Solo in seguito, nelle sue lettere, il Muratori scriverà che sta annotando i carmi tradotti in latino. Una conferma viene poi dal fatto che tali note riguardano anche i carmi trasmessi dal Boivin (cf. infra, p. 175), dei quali non erano stati dati il testo greco e la versione latina.

¹¹ I fogli che contengono i suoi suggerimenti al Muratori sono conservati in Archivio Muratori, filza 69, fasc. 32 e filza 9, fasc. 14. Fu lo stesso Michele Maggi (cf. sue lettere del 20 aprile e 4 maggio 1701, in Archivio Muratori, filza 69, fasc. 32) ad inviare al Muratori, trasferitosi a Modena, il testo di I,2,4 con la versione latina del Billius: nella prima redazione dell'opera figura (con relativa traduzione latina) solo l'ultimo verso della poesia, l'unico mancante nell'edizione morelliana.

¹² A scomparire, per l'esattezza, è il nome del Maggi, visto che, almeno in qualche caso, nel testo greco rimane la sua congettura, ma viene eliminata la nota che gliela attribuiva. Così, ad esempio, al v. 10 di II,1,83: cf. M. CORSANO, «Problemi testuali ed esegetici nel carme 2.1.83 di Gregorio Nazianzeno», in *Sileno* 17 (1991), 139-147, p. 142.

¹³ Il riferimento è al Tollius.

intorno a' versi del Nazianzeno, ho in quest'ordinario avviso dal Padre Bernardo di Montfaucon della Congregazione di San Mauro di Parigi, che un certo signor Boivin in quella città ha molti poemi di detto Santo non ancora esciti in luce, e ch'egli prepara per le stampe. Ond'io vo temendo che la molta fatica sinora da me fatta sarà in tutto inutile» (2 ottobre 1697);

«Dal chiarissimo P. Bernardo di Montfaucon¹⁴ mi si offrono parecchi versi Greci del Nazianzeno sinora inediti, che sono in mano di un Signore Boivin, quali aggiungerei agli altri da me preparati di quel gran Santo per le stampe. Se perciò di colà tornasse alcuno, potrebbe seco portarli...» (19 febbraio 1698);

«Dal signor Boivinius, da Parigi, ho ricevuto altri versi di San Gregorio Nazianzeno sinora inediti, e da lui cavati dalla regia biblioteca: onde potrò pensar di farne *co'l tempo* l'edizione pensata, riservandomi alla prossima villeggiatura il portar questi ancora in latino» (14 maggio 1698).

I tre passi citati ci testimoniano una fase importante, quella in cui Giovanni Boivin, collega del Muratori presso la Bibliothèque Royale di Parigi, nell'arco di pochi mesi da temuto concorrente diventa prezioso collaboratore. Egli trasmette al Muratori i versi inediti da lui scoperti, indicando di volta in volta il testimone da cui li aveva trascritti ed annotando in margine al testo greco varianti, scoli e glosse esplicative offerte dai codici, congetture ed osservazioni di altro genere; per un buon numero di carmi fornisce anche la traduzione latina. Questo materiale è tuttora conservato.¹⁵ Il Muratori non mancherà di segnalare nella *praefatio* agli *Anecdota Graeca* e, di volta in volta, nelle singole note i contributi del Boivin, mantenendo quanto aveva promesso in una lettera del 25 febbraio 1698 a Bernardo di Montfaucon, che abbiamo appena visto essere stato intermediario tra i due.¹⁶ In un passo di tale lettera il Muratori dichiara

¹⁴ A lui si era nel frattempo rivolto il Muratori, trasmettendogli una lista dei carmi che aveva trascritto, perché vedesse se erano gli stessi scoperti dal Boivin (lettera del 3 dicembre 1697).

¹⁵ Archivio Muratori, filza 9, fasc. 14.

¹⁶ Cf., ad esempio, *Anecdota Graeca*, p. 100: «Neque vero humanissimo Boivinus sat fuit hos mecum versus communicasse; sed et Latinam ille nonnullorum interpretationem a se elaboratam addidit una cum brevibus Scholiis e MSS. Codicum margine descriptis».

che il Boivin era in possesso di 304 versi inediti e lui di 700. Come è esplicitato nella *praefatio* agli *Anecdota Graeca* i manoscritti collazionati dal francese sono i *Regii* 2891,2 e 2945,4, oggi rispettivamente *Parisinus graecus* 992 (Pe) e *Parisinus graecus* 1277 (A), il primo del secolo XV, il secondo del XIII.¹⁷ Esaminando i testimoni suddetti possiamo vedere che dei 304 versi 208 si trovano solo in Pe, 46 solo in A e 50 in entrambi. Procedendo al medesimo controllo su Am notiamo che il Muratori utilizza questo testimone per 694 versi (non tutti inediti, come vedremo) anziché per 700. Pur con qualche perplessità derivante dall'esattezza dimostrata riguardo al numero dei versi trascritti dal Boivin, si potrebbe tranquillamente pensare ad un errore di calcolo o ad un arrotondamento per eccesso, se negli *Anecdota Graeca* non ci fossero pure due componimenti di tre versi ciascuno (222 e 223, corrispondenti a II,1,89 vv. 35-37 e 4-6) che il Muratori afferma trovarsi «in un altro manoscritto della Biblioteca Ambrosiana frammisti a versi già editi» del Nazianzeno.¹⁸ L'indicazione è vaga, ma non è difficile risalire per esclusione, anche sulla base del catalogo a stampa, all'attuale *Ambrosianus graecus* 807,¹⁹ della fine del secolo XI, regolarmente omesso nelle tabelle del Werhahn, nonostante contenga, per intero o parzialmente, una dozzina di poesie, quasi tutte riconducibili alle *Gedichtgruppen* XIV e XV.²⁰ Da ciò è legittimo dedurre che quest'altro esemplare

¹⁷ Per la descrizione dei due manoscritti cf. H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, I, Paris 1886, rispettivamente pp. 198 e 284-285. Si noti che il Boivin omise di collazionare il *Regius* 2890,2, oggi *Parisinus graecus* 991 (= Pd), contenente gli epitaffi 57-61 e 63-65, mancanti in Pe ed ancora inediti, pubblicati dal Muratori sulla scorta di Am e di un codice laurenziano collazionato dal Salvini (cf. infra, pp. 180ss). Con ogni probabilità il Boivin fu indotto a trascurare tale testimone dal fatto che esso, a parte pochissime eccezioni, tra cui quella appena segnalata, ha gli stessi carmi e la stessa *akolouthia* di Pe, più antico di un secolo e sostanzialmente più completo. Sui rapporti tra i due codici si vedano le mie pagine in GREGOR VON NAZIANZ, *Carmina de virtute Ia/Ib*. Ediert von R. PALLA, *übersetzt und kommentiert von M. KERTSCH* (Grazer Theologische Studien 10), Graz 1985, pp. 52-54.

¹⁸ *Anecdota Graeca*, p. 207: «Juvat heic addere Fragmenta duo Carminum Gregorii, quum inter ejus edita Opera meis non occurrant oculis. Leguntur autem in alio MS. Codice Ambrosianae Bibliothecae, variis jamque evulgatis ejusdem S. Poetae versibus immixta...».

¹⁹ A 146 inf. (olim N 223). Cf. MARTINI - BASSI, *Catalogus*, t. II, pp. 903-904.

²⁰ In compenso nelle suddette tabelle (p. 21) è registrato il *Vaticanus graecus* 660 (Vd), che ha la stessa, identica successione di carmi ed è datato al secolo XVI.

sia stato utilizzato almeno prima del febbraio '98 (epoca della succitata lettera a Bernardo di Montfaucon), ma si può anche risalire più addietro e affermare che già nell'autunno dell'anno precedente Am non era l'unico testimone dei carmi di Gregorio conservato alla Biblioteca Ambrosiana cui aveva attinto il Muratori, visto che il 9 ottobre '97 egli scriveva a Giovan Battista de Miro, più avanti suo collaboratore proprio in quest'impresa: «Plura Gregorii Nazianzeni carmina *antiquis mss.* (usa il plurale) eripui». Per completezza, e non del tutto a margine della mia esposizione, ricorderò che, oltre ai due manoscritti ambrosiani di cui ho parlato, il Muratori utilizza un terzo esemplare di questa biblioteca, contenente la parafrasi di alcune poesie di Gregorio. Di tale parafrasi vengono pubblicati l'intera parte concernente I,1,11 e alcuni passi relativi ad altri componimenti. Le righe riportate dallo studioso e le notizie, anche se molto generiche, da lui fornite riguardo al codice²¹ consentono di affermare che si trattava dell'*Ambrosianus graecus* 683.²²

A metà del '98 il Muratori ha dunque copiato e tradotto in latino i componimenti inediti del Nazianzeno trovati alla Biblioteca Ambrosiana ed ha avuto dal Boivin quelli della Bibliothèque Royale di Parigi, che progetta di tradurre in estate: tutto in vista di un'edizione che non sembra però imminente. Nel settembre dello stesso anno, scrivendo al Magliabechi, lascia infatti trasparire il suo intendimento di dedicarsi ad altro lavoro prima di procedere alla stesura del terzo tomo degli *Anecdota*.²³ Gli inizi del 1699 vedono comunque il Muratori intento ad «illustrare» — il termine ricorre spesso nelle sue lettere di questo periodo²⁴ — i carmi

²¹ Mi riferisco in particolare alla sommaria descrizione di esso che troviamo nella decima pagina della *praefatio* («Ante quingentos annos scriptus videtur membranaceus ille Codex Ambrosianus, ubi hujusmodi Scholia leguntur...») e a quanto è possibile ricavare, qua e là, dalle *notae* relativamente al suo contenuto (cf. pp. 70-73, 75, 79, 100, 103, 111, 118, 122, 138, 203, 207-212).

²² Q 77 sup. (*saec.* XI). Cf. MARTINI — BASSI, *Catalogus*, t. II, pp. 788-789. La stessa parafrasi di questo manoscritto ambrosiano accompagna i carmi del Nazianzeno, o almeno buona parte di essi, nel *Ven. Marcianus gr.* 82 (coll. 373), del secolo XIII.

²³ «Ora penserò ad altre imprese, e forse prima di porre insieme il terzo tomo degli *Anecdota*, m'appiglierò ad una bagattella di differente studio» (24 settembre 1698).

²⁴ Lettere a Magliabechi (14 gennaio e 11 febbraio), Janning (14 gennaio) e Boivin (20 gennaio).

tradotti in latino. Questo lavoro trova riscontro nelle note che vengono a correggere la prima redazione, dove sono immediatamente seguite dalla parte relativa alla parafrasi di I,1,11 ricavata dall'*Ambrosianus graecus* 683:²⁵ dal particolare è facile dedurre che il Muratori aveva assolto il compito prima della sua partenza da Milano, avvenuta, come vedremo, l'anno seguente. Al tempo stesso egli si preoccupa di trovare un editore, rivolgendosi, ora in modo esplicito, ora con più diplomazia, a Corrado Janning, a Bernardo di Montfaucon, a Giovanni Boivin, ad Antonio Magliabechi, dal quale sembra avere qualche assicurazione in proposito, a Guglielmo Bonjour.²⁶ Come si può notare si tratta quasi sempre di stranieri: un motivo più volte ricorrente nelle lettere suddette è, del resto, quello della difficoltà a reperire in Italia una tipografia disposta e in grado di pubblicare un testo greco.

Parallelamente il Muratori chiede una trascrizione delle poesie inedite di Gregorio che si trovavano nei manoscritti della Vaticana al prefetto della biblioteca, Lorenzo Alessandro Zacagni, il quale si fa mandare da lui l'elenco di quelle già in suo possesso e affida poi l'incombenza ad un altro bibliotecario, il benedettino Giovan Battista de Miro: con entrambi il Muratori era in corrispondenza da tempo. Questa fase è documentata da due epistole dello Zacagni,²⁷ e dalla seconda è possibile dedurre che il de Miro non si sarebbe potuto mettere al lavoro prima della fine di maggio.²⁸ L'11 luglio il compito poteva comunque ritenersi assolto, se in tale data il de Miro, che non sembra aver effettuato di persona le trascrizioni, scriveva al Muratori:

²⁵ Archivio Muratori, filza 9, fasc. 14 e 13.

²⁶ Lettere a Janning del 14 gennaio, a Boivin del 20 gennaio (in essa il Muratori dice di essersi rivolto anche a Bernardo di Montfaucon), a Magliabechi dell'11 febbraio e del 4 marzo, a Bonjour del 4 febbraio e del 30 giugno.

²⁷ Una del 28 febbraio, l'altra del 30 aprile 1699.

²⁸ «Ho riceuto il catalogo de' versi inediti del Nazianzeno, ma V.S. illustrissima non è rimasta ancora servita della diligenza da farsi ne' nostri codici perché io mi trovo assai occupato, et il reverendissimo de Miro che, sapendo le mie occupazioni, si prese cortesemente l'assunto di ricercare i nostri codici, si trova in Padova e non sarà di ritorno che verso il fine di maggio. Se prima del suo ritorno avrò tempo di servirla, lo farò volentieri, se non, V.S. illustrissima avrà la bontà di compatirmi e di aspettare il ritorno del detto mio compagno che senza dubio lascerà ogni cosa per mandarle quel di più che sarà nel Vaticano...».

«Il Signor Abbate Zaccagni... aveva dato ordine di far copiare quantità di versi del Suo Santo; ma essendomi io poi accorto, che detti versi che habbiamo nella Vaticana non sono altro che pezzi di altre composizioni già stampate, ho fatto desistere da questa inutil fatica. Mando però a V.S. Ill.ma un foglio, nel quale si era incominciato a copiare per servirla, e in detto ho notato quelli che son sicuro che siano già stampati, che sono stati scritti prima di accorgersi di questo, gli altri pochi a i quali non ho notato cosa alcuna stimo siano inediti, ma sono di così poca considerazione, che non credo debbia ella mettersi al cimento di stamparli...».²⁹

Le ricerche sui manoscritti vaticani non danno quindi l'esito auspicato: negli *Anecdota Graeca* solo cinque brevi componimenti di Gregorio, per un totale di 39 versi, hanno come fonte — o tra le fonti — i codici di questa biblioteca.³⁰ La segnatura di essi e, talvolta, i fogli contenenti i carmi trascritti vengono indicati chiaramente. Tre poesie, compreso I,1,11, di cui a Milano il Muratori aveva trovato solo la parafrasi, sono ricavate dal *Vaticanus graecus* 482, del secolo XIV (Va), una dal *Vaticanus graecus* 480, del secolo XVI (v), e una dal *Palatinus graecus* 90 (Vp, secoli XIII-XIV).³¹ Il confronto con i manoscritti cui sono attinti i carmi rivela una conoscenza davvero poco scaltrita di paleografia greca e gli errori di lettura si accavallano, specie quando nel mano-

²⁹ Il foglio di cui parla il de Miro e la lettera citata sono oggi conservati nell'Archivio Muratori, il primo nella filza 9, fasc. 14, la seconda nella filza 85, fasc. 25. In quest'ultimo fascicolo troviamo anche un'interessante epistola dell'agosto 1699: il de Miro, a una richiesta del Muratori — da collocarsi evidentemente tra le due lettere menzionate —, risponde che il codice utilizzato non conteneva altri versi εἰς συνεισάκτους e promette comunque di fare ulteriori ricerche.

³⁰ *Anecdota Graeca*, pp. 211-217. Sono gli ultimi carmi di Gregorio in questa edizione, ed anche il modo in cui vengono proposti al lettore conferma — qualora ce ne sia bisogno — che si tratta di un'aggiunta. La parafrasi di I,1,11 con traduzione latina e note (già presente nella prima stesura) è preceduta (p. 208) da tale avvertimento: «... nonnullus versus Scholiastes Ambrosianus MS. interpretatur, mihi nusquam conspectos. Et quoniam Nazianzeni textum producere nequimus, non ingratum, ut arbitror, futurum est, si Scholiastis hujus Paraphrasin pro versibus Gregorianis proferamus, expectaturi ab aliis meliora»; la poesia, pubblicata immediatamente di seguito (la prima delle cinque ricavate dai codici vaticani), è introdotta (p. 211) da queste parole: «Postea quam haec scripsissem, opportunam mihi opem contulit... P.D. Joannes Baptista del Miro..., qui... desideratum Carmen ad me descriptum misit».

³¹ Per la descrizione dei tre codici cf., nell'ordine, R. DEVRESSE, *Codices Vaticani graeci*, t. II, Città del Vaticano 1937, pp. 284-290, *ibid.*, pp. 280-282, e H. STEVENSON, *Codices manuscripti Palatini graeci Bibliothecae Vaticanae*, Romae 1885, pp. 43-44.

scritto sono abbreviate le desinenze; nel componimento che chiude la sezione degli *Anecdota Graeca* dedicata a Gregorio (II,1,84), mutuato da Va, si raggiunge la ragguardevole media di almeno un errore di trascrizione per verso: non fossero indicati segnatura e foglio del codice penseremmo sicuramente ad un altro esemplare.

Andiamo avanti. Nell'agosto del '99 il Muratori entra in corrispondenza epistolare con Anton Maria Salvini, professore allo studio fiorentino, una corrispondenza destinata a rivelarsi poi fittissima e feconda e a lasciare larga traccia non solo negli *Anecdota Graeca*. Già nel mese successivo il Muratori ha modo di far cenno al Salvini del suo lavoro sul Nazianzeno,³² poi riceve da lui notizie circa un manoscritto della Laurenziana con i carmi di Gregorio utilizzato dal Tollo per la sua edizione³³ e lo prega di verificare se contiene i versi che aveva scoperto all'Ambrosiana.³⁴ Il Salvini inizia qualche controllo sui manoscritti medicei.³⁵

Si fanno intanto sempre più forti le pressioni del duca Rinaldo I d'Este perché il Muratori torni a Modena come archivista e, sia pure contro voglia, egli si vedrà poi costretto a cedere. In un curriculum redatto da lui stesso in terza persona il 6 febbraio 1700 per Gian Francesco Bergomi,

³² «Io ho già rozzamente trasportato in latino moltissimi versi di S. Gregorio Nazianzeno, che non sono comparsi finora in pubblico» (lettera del 22 settembre 1699).

³³ Salvini a Muratori in data 29 dicembre 1699, Archivio Muratori, filza 77, fasc. 29: «... siccome de' versi di S. Gregorio Nazianzeno, e mi sovviene, che un Signore Tollo Olandese il quale è morto, gli trascrisse per istampargli e mi diceva, che sono in molto maggior numero degli stampati...».

³⁴ «È preziosissima per me la notizia, che V.S. illustrissima mi comparte intorno al Manoscritto de' versi del Nazianzeno. Penso però che sia lo stesso, onde il Tollo trasse gli stampati da lui in Olanda, non ha molti anni, del qual autore fa pur ella menzione. Io non ho quel libro, ma so che non contiene se non alcune preci a Dio... Supplico intanto a V.S. illustrissima affinché visiti in mio nome detto Manoscritto, ed osservi se v'ha alcun simile argomento; e se può sperarsene qualche profitto, sarà segnalato favore per me» (lettera del 14 gennaio 1700).

³⁵ Salvini a Muratori in data 26 gennaio 1700, Archivio Muratori, filza 77, fasc. 29 (la lettera porta come anno il 1699, ma è un evidente errore di scrittura, visto che la corrispondenza tra i due letterati era iniziata, come appena detto, solo nell'agosto '99): «Ho visitato il manoscritto di S. Gregorio e non solo quello, ma ne ho trovato un altro bellissimo: tutt'e due maneggiati dal Tollo quando fu qua e mi ricordo che mi died'incumbenza che io gli trasmettessi alcuni versi, che egli non avea copiati...». Cf. anche lettere del Muratori al Salvini del giugno 1700 (data incerta) e 13 agosto 1700.

«residente» del duca a Milano, scrive tra l'altro: «... ha trasportato dal greco in latino moltissimi versi di S. Gregorio Nazianzeno finora inediti, e contenuti in un prezioso codice di questa insigne libreria, come pure alcune altre operette greche, le quali cose tutte non si potrebbero da lui illustrar secondo il bisogno e condurre a perfezione se non avesse avanti gli originali manoscritti». Anche dalle righe citate non traspare certo felicità di lasciare Milano e la Biblioteca Ambrosiana.

Il trasferimento, inevitabile, a Modena e gli eventi bellissimi che travagliano la regione in questo periodo fanno sì che la progettata edizione degli *Anecdota Graeca* subisca un lungo arresto. Il Muratori scrive a Corrado Janning che essi saranno pubblicati «ubi licebit per bella, per Typographos» (3 novembre 1701), e a Giovanni Boivin: «Dorme il mio Nazianzeno per cagione di questi movimenti strepitosi» (3 ottobre 1702). Nel gennaio dell'anno successivo comunica al Boivin e a Bernardo di Montfaucon di aver dedicato loro due *disquisitiones*,³⁶ che insieme a una terza, dedicata a Giusto Fontanini,³⁷ faranno da corollario, negli *Anecdota Graeca*, all'edizione di Gregorio. Perché si registri una ripresa effettiva del lavoro dobbiamo attendere l'agosto del medesimo anno, quando il Muratori si rivolge al Salvini per chiedergli di rivedere e correggere la sua «fatica». Pur considerando l'eventualità che il Tollius «abbia avuto agio di confrontare il manoscritto di San Lorenzo, e di copiar quel che gli piacque», chiede con una certa diplomazia al Salvini di comunicargli gli *incipit* dei carmi presenti nel codice³⁸ e, ricevutigli,³⁹ compie «l'asinesca fatica» — sono parole sue⁴⁰ — di raffrontarli con i versi già pubblicati. Gli inediti risultano molti in quanto, come scriverà poi il Muratori nella *prae-fa-*

³⁶ Lettere del 14 e 17 gennaio 1703.

³⁷ Ci fu, al riguardo, un ripensamento: nel manoscritto conservato in Archivio Muratori, filza 9, fasc. 13, — dove le tre dissertazioni vengono dopo le note alla parafrasi di I,1,11 e sono poi seguite dalle tre introduzioni con relative dediche — essa risulta infatti dedicata a Francesco Bianchini. Cf. anche le lettere inviate dal Muratori a quest'ultimo il 20 dicembre 1704 ed il 31 gennaio 1705.

³⁸ 11 agosto 1703. Era stato il Salvini stesso (lettera del 4 agosto 1703, in Archivio Muratori, filza 77, fasc. 29) a dichiararsi disposto a tale lavoro.

³⁹ La lista è oggi conservata in Archivio Muratori, filza 77, fasc. 29.

⁴⁰ Lettera al Salvini del 2 novembre 1703.

tio agli *Anecdota Graeca*, il Tollius non li aveva potuti trascrivere per la fretta.⁴¹ Il codice in questione è il *Laurentianus pluteus* VII,10 (L) del secolo XI,⁴² il testimone con la silloge più completa dei carmi di Gregorio; ha tutte le poesie pubblicate dal Muratori tranne un breve epigramma di tre versi. Con sicurezza il Salvini effettuò dei controlli anche sugli altri manoscritti fiorentini — ne parla esplicitamente nelle sue lettere⁴³ — ma in essi non trovò altre poesie inedite che interessassero al Muratori.⁴⁴ Tra il novembre 1703 ed il febbraio successivo si infittisce notevolmente la corrispondenza tra i due letterati, che arrivano a scambiarsi anche più di una lettera per settimana, ricorrendo anche come tramite al marchese Orsi in Bologna: i carmi di Gregorio sono ovviamente l'argomento predominante, per non dire l'unico. Il Muratori fa pervenire al Salvini una seconda redazione dell'opera, che contiene le poesie ricavate dai codici ambrosiani e parigini e si presenta disposta in modo molto diverso rispetto alla prima, corrispondente, in pratica, a quello dell'edizione a stampa: il testo greco di ciascun carme è seguito, nell'ordine, dalla versione latina e dalle note; è introdotta una numerazione che troverà poi una certa rispondenza in quella finale; viene eliminata buona parte

⁴¹ Come abbiamo appena visto (cf. supra, nota 35), dovendo partire egli aveva affidato l'incarico proprio al Salvini, lasciando a lui un foglietto con l'elenco delle poesie che gli interessavano. Poi questi perse l'appunto e non poté mantenere l'impegno. Cf. lettere del Salvini al Muratori del 4 agosto e 30 ottobre 1703 ed una terza senza data risalente con ogni probabilità al luglio 1700 (Archivio Muratori, filza 77, fasc. 29).

⁴² Per la descrizione cf. A.M. BANDINI, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Laurentianae*, t. I, Florentiae 1764, pp. 216-240. Recentemente si è proposto anche di datare il manoscritto al secolo X: cf. NONNO DI PANOPOLI, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XVIII. Introduzione, testo critico, traduzione e commentario a cura di E. LIVREA*, Napoli 1989, p. 71.

⁴³ Cf. anche quanto scrive il Muratori a p. 90 degli *Anecdota Graeca*: «Duo autem prae ceteris Nazianzeni Codicibus MSS. in insigni illa Bibliotheca [scil. Medicea] habentur. Horum unus e conjectura Cl. V. P. Bernardi Montfauconii Saeculo Christi XII. conscriptus fuit, alter XI. Carminibus primi Codicis... Graeca Paraphrasis adnectitur. In fronte Libri legitur hic Jambicus Ἐπη τὰ θεῖα τοῦ σοφοῦ Θεολόγου...». Dei due testimoni il secondo è L, il primo il *Laurentianus pluteus* VII, 18 (La).

⁴⁴ «Nell'altro Manoscritto del XII secolo nulla ritruovo d'inedito. Solamente quel che comincia Μάρκος μὲν δὲ τοῖα, col titolo Χριστοῦ θαύματα κατὰ Λουκᾶν, non si ritruova; ma sarà qualche varietà di lezione, avendovi fra gli stampati un simile col medesimo titolo. Perciò stimo superfluo il copiarlo» (Muratori a Salvini in data 24 novembre 1703).

dei riferimenti al Maggi. Per la parte ricavata dai codici vaticani e laurenziani, trasmetterà poi le traduzioni latine delle poesie, aggiungendo il testo greco solo in rarissimi casi.⁴⁵ Parallelamente il Salvini invia, un po' per volta, la trascrizione di tutti i componimenti inediti contenuti in L di cui il Muratori non era in possesso, viene ripetutamente consultato su problemi di testo e di traduzione latina, propone congetture, traduce a sua volta in latino alcuni versi e rivede tutto il lavoro, confrontando pure il testo greco approntato sulla scorta dei codici ambrosiani, parigini e vaticani con le lezioni offerte da L.⁴⁶ È senza dubbio l'aiuto più consistente avuto dal Muratori: i ringraziamenti al letterato fiorentino negli *Anecdota Graeca* non risultano certo usurpati. Alla fine del 1704 il Muratori inizia a ricopiare il manoscritto della sua opera e a stendere la prefazione,⁴⁷ pur non essendo ancora riuscito a trovare un editore.⁴⁸ Sfumata la possibilità di una pubblicazione presso la «stamperia Vaticana»,⁴⁹ passeranno ancora quasi cinque anni prima che il volume, grazie all'intervento del cardinal Cornaro,⁵⁰ sia edito, dopo con-

⁴⁵ La seconda redazione e l'altro materiale sono oggi conservati in Archivio Muratori, filza 9, fasc. 13 e 14.

⁴⁶ «Dalla nota che le rimandai di tutti i principj de' componimenti di cotesto manoscritto, ella riconoscerà quali sono inediti presso di me, e potrà di mano in mano confrontarli insieme, potendo essere che da cotesto si corregga l'Ambrogiano, e si dia lume ad alcune mie correzioni e conghietture ardite» (Muratori a Salvini, 24 novembre 1703); «Tra le varie lezioni, di cui ella m'ha favorito, ne veggio delle ottime, e che mi avrebbero risparmiato molti rompimenti di capo. Innesterò tutto a suo luogo, e mi volgerò alla traduzione de' nuovi inediti versi, quando mi sarò sbrigato da certe altre faccende che mi vanno tuttavia occupando...» (Muratori a Salvini, 7 dicembre 1703). Cf. anche *Anecdota Graeca*, p. 100 (relativamente ai carmi trasmessi dal Boivin): «Reperta sunt postea ab accuratissimo Salvini eadem Carmina in Codice Mediceo, cujus variantes lectiones subinde attexam». A testimonianza della fitta collaborazione tra i due in questo periodo ci rimangono, oltre a numerose lettere di entrambi, vari fogli che il Salvini inviò in tempi diversi, contenenti la lista degli *incipit* dei carmi presenti in L (su di essa il Muratori annotò quali gli interessavano) e La, trascrizioni di carmi, una lista di osservazioni sulla seconda redazione dell'opera, un elenco di *similes loci* e *Gregorio* ecc. (documenti conservati in Archivio Muratori, filza 9, fasc. 13 e 14 e filza 77, fasc. 29).

⁴⁷ Cf. lettere del 25 settembre e del 16 novembre 1704 al Salvini e del 20 dicembre 1704 a Francesco Bianchini.

⁴⁸ Cf. lettere al Salvini del 27 giugno, 15 agosto e 25 settembre 1704.

⁴⁹ Cf. lettera al Salvini del 30 maggio 1704.

⁵⁰ Cf. lettere del 29 ottobre e 24 dicembre 1707 al Salvini, del 13 ottobre 1708 e 1º marzo 1709 ad Antonio Vallisnieri, e del 2 agosto 1709 ad Anton Francesco Marmi.

trattempi e ritardi di varia natura, presso la stamperia del Seminario di Padova.

Ed ora uno sguardo all'opera di cui ho cercato di ricostruire la storia. Essa ci presenta una raccolta di 228 componimenti, non tutti riconducibili al genere epigrammatico: 18 di essi (poco più di un centinaio di versi su oltre 1300) erano già stati pubblicati da altri, per intero o parzialmente. La presenza di questi carmi già editi tra gli *Anecdota* non dipende solo dal fatto che al Muratori, contro i suoi buoni propositi, fu impossibile prendere visione diretta sia dell'edizione del Tollius⁵¹ sia dell'Aldina, contenente alcune poesie poi tralasciate nella morelliana:⁵² più volte egli è consa-

⁵¹ Restano documentati il suo proposito di consultare tale opera e la continua domanda di ragguagli sul contenuto di essa a coloro che riteneva potessero accedervi, sia nella prima fase del lavoro (cf., ad esempio, lettere al Magliabechi del 27 marzo, 12 giugno e 3 luglio 1697), sia in quella che porta alla redazione definitiva: cf., tra le altre, lettere al Salvini del 9, 16 e 24 novembre 1703 e di questi al Muratori del 27 ottobre, 13 novembre, 17 novembre e 10 dicembre del medesimo anno (Archivio Muratori, filza 77, fasc. 29). Dall'ultima citata emerge che il Salvini è riuscito a procurarsi il libro («... l'ho mandato a pigliare a Livorno, e mi è costato ben caro») e ha trasmesso al Muratori le indicazioni richieste. Questi, subito dopo aver ricevuto l'epistola, scrive al suo corrispondente: «... i favori di V.S. illustrissima mi han fatto vedere ciò che ha tradotto il Tollio, e per conseguente risparmiato il gittar la fatica» (15 dicembre 1703). Rimane comunque il fatto che gli *Anecdota Graeca* propongono anche versi già editi dallo studioso olandese. Si tratta dei componimenti 191, 194, 222, 223, nell'ordine II,1,4; II,1,3; II,1,89 vv. 35-37 e 4-6. Dall'opera del Tollius il Muratori cita tre versi (= II,1,99), criticandone la relativa traduzione latina. Cf. *Anecdota Graeca*, pp. 103-104, *notae* a *Epit.* 95.

⁵² Si tratta di I,1,11, *Epigr.* 18 (vv. 1-4), 10, 20 (vv. 1-4), 11, 19, 12, 15 (vv. 1-6), 14 (vv. 1-2) e II,1,82, che seguivano, nell'ordine e senza interruzione di sorta, I,2,31. Il Muratori non aveva avvertito, almeno in un primo momento, il bisogno di esaminare l'edizione aldina, pensando che tutti i carmi in essa compresi fossero stati riproposti in quella del Morel. Si veda quanto egli scrive in *Anecdota Graeca*, pp. 184-185, *notae* a *Epigr.* 10: «Fefellit me diu Billiana Gregorii editio, quam omnium procul dubio hucusque perfectissimam, miraue diligencia elaboratam confitentur eruditi...; nullum enim ibi offenderam et multis hisce versibus, quos ego nunc sum editurus in *Agapetos*. Sero tandem animadverti, nonnullos ex iis a Billio fuisse vulgatos ad calcem Tomi secundi, at sine textu Graeco [cf. edizione morelliana, vol. II, coll. 1523-1524], quamquam Graecos quoque antea dedisset Aldus in vetusta Editione Anno 1504. procurata. Publicae igitur interesse rei sum arbitrat, tum jampridem editos, tum nuper detectos Nazianzeni *de Agapetis*, et *Synisactis* versus in unum cogere corpus, et simul proferre...». Che non abbia preso visione dell'Aldina emerge pure quando, alle pp. 208-210, egli propone la parafrasi di I,1,11 dichiarandosi impossibilitato a presentare i corrispondenti versi del Nazianzeno, che afferma di non aver mai visto (tali versi saranno comunque da lui pubblicati, sulla scorta di Va, nelle pagine immediatamente successive; cf. supra, nota 30). Scrivendo al Salvini, il Muratori accenna una volta alla sua intenzione di fare, a Bologna, un controllo sull'Aldina, poi il problema si risolve senza bisogno

pevole di non proporre un inedito e spiega i motivi che lo hanno indotto a tale scelta.⁵³ A partire dall'Aldina, la cui storia vera, ben diversa da quella raccontata da Gertz,⁵⁴ resta ancora da scrivere,⁵⁵ le precedenti edizioni dei carmi di Gregorio erano basate, in linea di massima, su uno o due manoscritti,⁵⁶ per gli *Anecdota Graeca* viene compiuto – abbiamo visto come – un esame più o meno sistematico dei codici contenuti in quattro grandi biblioteche. Possiamo riassumere la genesi e la struttura dell'opera contrassegnando con un asterisco i carmi presenti nella prima redazione, con due quelli inseriti nella seconda, con tre quelli aggiunti da ultimo e impiegando lo stesso sistema per indicare, di volta in volta, il momento in cui vennero utilizzati i vari testimoni:

	componenti	manoscritti
* a)	1-88 (fino al v. 5)	Am*; parzialmente Pe** e L***
*** b)	88(v. 6)-106	L***
** c)	107-138	Pe** e/o A**; parzialmente L***
*** d)	139-192	L***
* e)	{ 193-221 222-223 [parafr. 224]	Am*; parzialmente Pe** e L*** Ambr. gr. 807* [Ambr. gr. 683*]
	{ 224-225	Va***; per il secondo anche L***
*** f)	{ 226 227 228	v*** Vp***; L*** Va***; L***

di questa verifica, ed egli deve, tra l'altro, rimandare il viaggio per motivi indipendenti dalla sua volontà (cf. lettere del 16 e 24 novembre 1703 e 4 gennaio 1704).

⁵³ Cf. *Anecdota Graeca*, pp. 137, 138, 173, 185, 195, a proposito, nell'ordine, di II,1,82, *Epigr.* 47, I,2,37 (cf. infra, pp. 193ss), di alcuni epigrammi εἰς ἀγαπητοὺς e περὶ τῶν συνεισδόντων (cf. supra, nota 52) e di I,2,4.

⁵⁴ N. GERTZ, «Der Palatinus graecus 90. Zur Geschichte einer Quelle der Editio princeps Aldina der Gedichte Gregors von Nazianz», in *Scriptorium* 35(1981), pp. 65-70; N. GERTZ – M. SICHERL, «Der Palatinus graecus 90 und die Editio princeps der Gedichte Gregors von Nazianz», in *II. Symposium Nazianzenum. Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981, Actes édités par J. Mossay* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F. 2,2), Paderborn 1983, pp. 141-143; ed ancora N. GERTZ, *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 2. Die Gedichtgruppe I* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F. 2,4), Paderborn 1986, pp. 139-143.

⁵⁵ Sulla questione conto di essere più preciso dello studioso tedesco nel secondo capitolo dei miei *Studi sulla tradizione manoscritta dei carmi di Gregorio Nazianzeno*, in corso di stampa presso l'editore Congedo di Galatina.

⁵⁶ Per quanto concerne, ad esempio, l'edizione curata dal de Billy nel 1575 cf. R. PALLA, *Alle fonti della prima edizione billiana dei carmi di Gregorio Nazianzeno*, Messina 1990 (estratto anticipato da *Polyanthema*. Studi di Letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza, vol. III).

Allo stato attuale delle ricerche si può affermare che quasi tutti gli esemplari utilizzati – in primo luogo Am e L – risultano essere tra i testimoni fondamentali delle poesie del Padre cappadoce.⁵⁷ Altra cosa da rilevare, almeno di passaggio, è l'uso abbastanza metodico dei repertori disponibili; siamo infatti nel periodo in cui essi vengono a moltiplicarsi e a diffondersi fino a costituire un aspetto caratterizzante dell'erudizione e della cultura. Si è detto come il Muratori abbia subito consultato le opere di Louis-Ellies du Pin e di William Cave riguardo all'edizione del Tollius; nella prefazione agli *Anecdota Graeca* – tanto per citare altri due esempi – ancora sulla scorta del Cave egli propone una lista dei codici oxoniensi contenenti poesie inedite (o presunte tali) di Gregorio e fa riferimento al catalogo dei manoscritti della biblioteca imperiale vindobonense redatto da Peter Lambeck su incarico di Leopoldo I per dare una notizia relativa all'attuale *Vindobonensis theologicus graecus* 43. Anche nelle *notae* ai carmi, citazioni e rimandi ad opere di autori antichi e moderni sono, in proporzione, molto più numerosi di quanto accadeva presso gli editori precedenti. Nonostante tutto ciò e a dispetto degli sforzi compiuti dal Muratori e da coloro che si trovarono a collaborare all'impresa, gli *Anecdota Graeca* sono ben lontani dal costituire un'edizione accettabile anche per quei tempi (molto più attendibile, ad esempio, quella dei *Carmina arcana* dello stesso Gregorio curata dal Billius nel 1575). Collazioni non sempre esatte, solo in parte effettuate di persona, scelta spesso poco felice tra le lezioni offerte dai manoscritti, disinvoltura eccessiva nel proporre congetture non necessarie e altro ancora concorrono a determinare un testo troppe volte difforme da quello del Nazianzeno. Da ricordare pure

⁵⁷ Fondamentali sono anche A, Va e, verisimilmente, l'*Ambrosianus graecus* 807; copie di esemplari rimastici risultano invece essere Pe, Vp e v. Si vedano le pagine relative a questi manoscritti e la posizione di essi negli *stemma codicum* in GREGORII NAZIANZENI ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΩΝ. *Carmen edidit, apparatu critico munivit, quaestiones peculiares adiecit* H.M. WERHAHN, Wiesbaden 1953; GREGOR VON NAZIANZ, *De vita sua. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar. Herausgegeben, eingeleitet und erklärt von* CHR. JUNGCK, Heidelberg 1974; PALLA – KERTSCH, *Gregor von Nazianz; Höllger, Gedichtgruppen XX und XI; GERTZ, Gedichtgruppe I; R. PALLA, Studi sulla tradizione manoscritta dei carmi di Gregorio Nazianzeno (Parte I)*, Pre-print, Galatina 1990.

che il Muratori, forse anche per non recare eccessivo disturbo al de Miro e al Salvini, chiese loro di trascrivere non tutti i carmi ancora inediti di Gregorio che potevano trovare nelle Biblioteche Medicea e Vaticana, ma, tranne poche eccezioni, solo quelli che non aveva già scoperto nei codici dell'Ambrosiana o ricevuto dal Boivin.⁵⁸

Se per 184 dei 228 componimenti riportati gli *Anecdota Graeca* sono stati in pratica sostituiti dalle moderne edizioni del libro VIII dell'*Anthologia Palatina*,⁵⁹ per gli altri 44, o per buona parte di essi, quella del Muratori, ripresa senza cambiamenti rilevanti dal Caillau, rappresenta purtroppo ancora adesso l'unica edizione. E in questi casi il rischio di leggere un testo che non è quello vero resta grande. Credo di aver dimostrato anni fa come un breve epigramma $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\upsilon\varsigma$ sia stato letteralmente stravolto e reso incomprensibile da due arbitrarie congettture;⁶⁰ credo anche di aver af-

⁵⁸ Come si è detto, il Salvini effettuò poi dei controlli su L quando si trovò a rivedere il lavoro allestito dal Muratori.

⁵⁹ Esse rappresentano un passo avanti, ma non certo quello decisivo. Anche le due ultime edizioni critiche, quelle di P. WALTZ (Paris ²1960 [1944]) e di H. BECKBY (München ²1966 [1957]) sono – a torto o a ragione – vincolate alla necessità di mantenere, purché difendibile, il testo del codice che ci ha tramandato l'antologia (il famoso *Palatinus graecus* 23 di Heidelberg, del secolo X): degli altri manoscritti si tiene conto in pratica solo di Am, L, Pe e Pd; non vengono utilizzati, ad esempio, Cg (*Romani Collegii Graeci gr. 8, saec. XV*) – dal quale derivano, almeno per questa sezione, Pe e Pd (cf. PALLA – KERTSCH, *Gregor von Nazianz*, pp. 52ss; PALLA, *Studi*, Pre-print, pp. 24ss.) – e C (*Oxonienis Bodd. Clarkianus* 12, saec. X), testimone noto sia al WALTZ (cf. *op. cit.*, p. 7) che al BECKBY (cf. *op. cit.*, p. 442 e n. 1). Tali edizioni risultano anche poco affidabili sotto altri profili. Mi chiedo, ad esempio, dove il Waltz (pp. 6, 48-50) abbia potuto trovare in Am – e addirittura due volte – componimenti che né il Muratori né io abbiamo visto in questo codice (alludo ad *Anth. Pal.* VIII, 45-46, 48-50 e 52 = *Epit.* 87-88, 91-93 e 90 in PG 38) e, allo stesso modo, come Waltz e Beckby abbiano registrato in apparato varianti di Am per carmi che il manoscritto non contiene (cf. *Anth. Pal.* VIII, 55 e 165 = *Epit.* 98 e 125 in PG 38, ecc.).

⁶⁰ Cf. R. PALLA, «Sul testo di un epigramma di Gregorio Nazianzeno», in *Aene e Roma NS* 29(1984), pp. 70-72. Il carme in questione è il 216 degli *Anecdota Graeca* (= *Epigr.* 24). L'esame dei documenti inediti da me effettuato presso la Biblioteca Estense mi permette ora di segnalare che Michele Maggi aveva suggerito di correggere, al v. 2, il testo di Am in un modo che si avvicinava molto alla lezione originaria (Archivio Muratori, filza 9, fasc. 14): la sua proposta figura nelle note della prima redazione (Archivio Muratori, filza 9, fasc. 13) e passa, con qualche ritocco, in quelle della seconda: «Nisi prosodiae leges fortassis obstarè viderentur, potiorè arbitrarè emendationem adhibitam ab eruditissimo viro Michaele Maddio, qui sic legit $\omicron\mu\lambda\acute{\iota}\alpha$, καὶ γαμετῆ, id est *familia et uxor*» (Archivio Muratori, *ibid.*). Qui viene cancellata con tratti di penna e il testo edito risulta sfigurato dai due infelici interventi, nonostante il Salvini avesse trovato in L la lezione giusta.

frontato e, almeno in buona parte, risolto, in tempi più recenti, i complessi problemi presentati dal penultimo componimento degli *Anecdota Graeca*.⁶¹ Nel primo caso, anche agli inizi del secolo XVIII, sarebbe stata sufficiente una maggiore acribia per mantenere il testo di L segnalato dal Salvini; nel secondo, solo per impostare il problema, era necessaria tutta una serie di elementi di cui allora non era possibile disporre: nessuno può muovere appunti al Muratori, che si vide trasmettere dal de Miro, e poi dal Salvini, la poesia completamente avulsa dal contesto originario e fece ciò che poteva. Vorrei ora chiudere questa disamina con un rapido sguardo ad altre cinque poesie, sia per mettere in luce alcuni dei difetti più evidenti riscontrabili negli *Anecdota Graeca*, sia per cercare di ricostruire il testo di tali componimenti.⁶² Leggere i Padri della chiesa è importante, ma è altrettanto importante leggerli nel testo vero, conoscerli per quanto hanno effettivamente scritto, anche se talvolta negli studi italiani di letteratura cristiana antica complesse e necessarie ricerche filologiche sembrano non trovare la cittadinanza di cui godono magari improvvisate lezioni di catechismo.

Iniziamo dal carme 195, εἰς ὑπομονήν, poi I,2,38 (con irrilevanti cambiamenti di punteggiatura) nell'edizione maurina:

- Εἴ τις ἐὼν κακίης στυγερόν τέκος ἐνθα τέθηλας,
ταῖς πυμάταις βασάνοις ἴσθι φυλασσόμενος.
Εἴ τις ἄριστος ἐὼν κύρσας τραχέος βιότοιο,
ὥς χρυσὸς χοάνοις ἴσθι καθαιρόμενος.
5 - Ἦ φθονεροῖο πάλῃ κάμνων δέμας, ἄλλος Ἰώβ τις,
ὥς κεν ἀεθλήσας στέμμα νίκης φορέοις.
Τῷ μὴτ' εὐθαλέων τέρπου φρένα, μήτε μόγοισι
κάμπτεο, Χριστοφόρῳ πάντα φέρων κραδίη.

In questo caso viene utilizzato solo Am, nonostante tra gli altri quattro testimoni oggi noti della poesia figurì anche

⁶¹ Si tratta del n. 227 (= I,1,25). Sui problemi testuali relativi a questa poesia cf. PALLA, *Studi*, Pre-print, pp. 43ss; sul ruolo che il carme aveva nel suo contesto originario cf. R. PALLA, «Ordinamento e polimetria delle poesie bibliche di Gregorio Nazianzeno», in *Wiener Studien* 102(1989), pp. 169-185, in particolare pp. 181ss.

⁶² Per un'analoga indagine sul carme II,1,83 (n. 193 degli *Anecdota Graeca*) cf. CORSANO, «Problemi testuali», pp. 139ss.

L.⁶³ evidentemente né il Muratori né il Salvini ritennero necessari dei controlli. Chi è scellerato e prospera va incontro al castigo finale, chi è retto e ha una vita dura viene purificato come l'oro nel crogiuolo, chi è travagliato nel corpo ad opera del diavolo può riportare lottando la corona della vittoria. Questo, in sintesi, il discorso sviluppato da Gregorio nei primi sei versi, per i quali non si registrano problemi di testo particolari: due congetture proposte con cautela in nota dal Muratori — εἰ per ἦ ed ἦς per τις al v. 5 — risultano inutili; al v. 6 dobbiamo comunque leggere ἀεθλεύσας (L, C, N; ἀολεύσας Li) invece di ἀεθλήσας (anche in Am la lezione è incerta). Il problema sta nel distico finale. Il testo edito sembra non presentare difficoltà e può essere tradotto nel modo seguente: «Perciò non rallegrarti nell'animo se le cose ti vanno bene e non abbatterti nei travagli, sopportando ogni cosa con animo cristiano». In nota il Muratori avverte però che Am non presenta χριστοφόρῳ... κραδίῃ, sua congettura,⁶⁴ ma χριστοφόρου... κραδίης. Così anche gli altri quattro testimoni, i quali però non hanno φέρων come Am, ma φέρειν, e presentano un punto in alto dopo κάμπτειο. Il testo sarà dunque: Τῷ μὴτ' εὐθαλέων τέρπου φρένα, μῆτε μόγοισι/κάμπτειο· χριστοφόρου πάντα φέρειν κραδίης («Perciò non rallegrarti nell'animo se le cose ti vanno bene e non abbatterti nei travagli: è di un cuore cristiano sopportare ogni cosa»). Rientra nelle caratteristiche di Gregorio chiudere i suoi componimenti con una *sententia*. Senza andar troppo lontano si veda, ad esempio, la chiusa dell'*Epigr.* 16, che verremo tra breve a esaminare. L'errore di Am e la mancata utilizzazione di L portarono ad un cambiamento sensibile del testo di Gregorio, cambiamento che

⁶³ Il carme risulta tradito da Am, L, C, N (*Neapolitanus graecus* 24 [II A 24], saec. XV) e Li (*Oxonienis Lincoln Coll. graecus* 1, saec. XIV); contrariamente a quanto afferma il WERHAHN (*Übersichtstabellen*, p. 18) esso non si trova in Va. Si può inoltre aggiungere la versione tramandata dal *Vaticanus syriacus* 105 (Syr) — cf. *Sancti Gregorii Theologi liber carminum iambicorum. Versio syriaca antiquissima. E Cod. Vat. CV Pars prima. Edidit P.J. BOLLIG S.I., Beryti 1895* —, dove I,2,38 è immediatamente seguito da I,2,37, come se si trattasse di un componimento unico, a dispetto del metro diverso impiegato da Gregorio. Su questa traduzione siriana cf. PALLA — KERTSCH, *Gregor von Nazianz*, pp. 79-80; PALLA, *Studi*, Pre-print, pp. 45ss.

⁶⁴ *Anecdota Graeca*, p. 180: «In postremo versu MS. Codex habet χριστοφόρου, et κραδίης. Ego ex conjectura scripsi χριστοφόρῳ κραδίῃ».

si ebbe solo da ultimo: il Muratori aveva infatti accolto la lezione di Am tanto nella prima quanto nella seconda stesura del suo lavoro; più tardi intervenne su quest'ultima correggendo, come è possibile vedere,⁶⁵ *χριστοφόρου* in *χριστοφόρω* e *κραδῆς* in *κραδίη*. Particolare interessante, la congettura risulta qui attribuita al Salvini, diversamente da quanto accadrà nell'edizione a stampa (non è un caso isolato). Da notare che il Caillau, pur riproponendo, come al solito, pedissequamente il testo degli *Anecdota Graeca*, avanza *dubitanter* la possibilità di correggere *φέρων* in *φέρειν*, senza far riferimento ad alcun codice.⁶⁶ Il fatto che la versione siriana presupponga il participio *φέρων* – inteso nel senso di «portare» e non di «sopportare» (*cum... adducis*)⁶⁷ – mi sembra costituire una coincidenza in errore tra Am e l'esemplare greco utilizzato per essa.⁶⁸

Sempre al tema della pazienza è dedicato il componimento successivo *εἰς Φιλάργιον, καὶ πρὸς ὑπομονήν*:⁶⁹

Ἔστιν Ἐπικτήτιο μέγα κλέος ἐν προτέροισιν,
ἔστιν Ἀναξάρχου. Ὄν δ' μὲν ἀγνύμενος
τὸ κλέος οὐκ ἀλέγιζεν, ὁ δ' ὄλμου χεῖρας ἔχοντος
κοπτόμενός γ' ἔβρα· Πτίσσετε τὸν θύλακον.

5 - Ἀλλὰ σὺ καὶ δηναῖά, Φιλάργιε, σῶματι κάμων
δαπτομένῳ, ψυχὴν αἰὲν ἀπληκτον ἔχεις.

Il carme è presente in Am, L, Va, C;⁷⁰ a questi testimoni possiamo inoltre aggiungere Syr e il commento di Co-

⁶⁵ Archivio Muratori, filza 9, fasc. 13.

⁶⁶ PG 37,967: «Χριστοφόρω... κραδίη. Mss. Χριστοφόρου... κραδῆς. Ibidem *φέρων*, forte *φέρειν*, ac sic vertendum: *Christiani cordis est omnia perferre*».

⁶⁷ Come in altri miei precedenti lavori, ho potuto qui tener conto di Syr mediante una versione dal siriano in latino effettuata appositamente da padre J. Guirau: a lui mi è gradito, oltre che doveroso, esprimere ancora una volta la più sincera gratitudine.

⁶⁸ Sulla stretta parentela tra Am e Syr contro il resto della tradizione si veda quanto rilevato da C. Crimi nelle pagine introduttive del volume *Gregorio di Nazianzo: Sulla virtù* (I,2,10), a cura di C. CRIMI – M. KERTSCH, in corso di stampa nella collana *Poeti Cristiani Greci e Latini*.

⁶⁹ *Anecdota Graeca* 196 = *Epigr.* 4 in PG 38. Anche in questo caso le differenze riguardano solo la punteggiatura, considerando che, nell'edizione del Muratori, al v. 4, *κοπτόμενός* (per *κοπτόμενός*) è un evidente errore di stampa, cui rende giustizia il lemma della nota relativa.

⁷⁰ A torto il WERHAHN (*Übersichtstabelle*, p. 34) ne segnala la presenza nel Ven. *Marcianus graecus* 83 (coll. 512).

sma,⁷¹ dove sono citati i primi quattro versi. L'unico problema testuale che il Muratori prospetta nelle *notae* riguarda il v. 4: «κοπτόμενός γ' ἔβόα. *Quum tunderetur, inclamabat*. Ita lego, quum in Codice MS. habeatur κοπιισόμεν ὅστ' ἔβόα. Sensus, ac metrum, emendationem poscebant».⁷² A tale emendamento il Muratori era arrivato per gradi: nella prima stesura troviamo κοπιισομέν ὅστ' ἔβόα, e a margine la congettura proposta in nota: κοπτόμενός τ'; nella seconda κοπτόμενός τ' ἔβόα, con successiva correzione di τ' in γ' sia nel testo che nel lemma della nota. Con questo intervento l'editore coglie in parte nel segno, visto che i rimanenti testimoni hanno κοπτόμενος τὸ βόα· (βοᾶ *Cosm.*; Syr: *cum... secabatur, hoc clamabat:*), lezione senz'altro difendibile. Anche l'inizio del v. 3 risulta sfigurato da un errore di lettura: tutti i manoscritti, compreso Am, non presentano τὸ κλέος, come aveva erroneamente trascritto fin dalla prima redazione il Muratori, che traduce *gloriam*, ma τὸ σκέλος (Syr: *crus*). Il trattamento riservato alla gamba di Epiteto e quello di cui furono oggetto le mani di Anassarco erano spesso citati per ricordare la sopportazione mostrata dai due filosofi in tali circostanze⁷³ ed anche Gregorio riporta, in termini più o meno simili, entrambi gli esempi in una lettera allo stesso Filagrio:

... θαυμάζω δὲ καὶ τῶν ἔξωθεν τοὺς τοῦτοις παραπλησίους, οἷον τὸν Ἀναξάρχον ἐκεῖνον, τὸν Ἐπίκτητον... Ὡν ὁ μὲν ἐν ὄλμῳ κοπτομένων αὐτοῦ τῶν χειρῶν, οὕτω τοῦ τυράννου κελεύοντος, πείσσειν τὸν Ἀναξάρχου θύλακον διεκελεύετο τοῖς βασανισταῖς... Ὁ δὲ τὸ σκέλος κατατεινόμενος καὶ στρεβλούμενος ἐφιλοσόφει ὥσπερ ἐν ἄλλοτρίῳ τῷ σώματι, καὶ θάπτον κατεαγῆναι τὸ σκέλος ἢ ἐπαισθάνεσθαι τῆς βίας ἔδοξε (*Epist.* 32,8-10);

nel carme giambico sulla virtù:

⁷¹ Tramandatoci, a quanto sembra, solo, nel *Vaticanus graecus* 1260 ed edito da A. Mai in *Spicilegium Romanum* II,2, Romae 1839, pp. 1-373 (ristampa in *PG* 38, coll. 339-680). In questo articolo faccio riferimento al manoscritto: nel testo pubblicato, tra l'altro, i versi del Nazianzeno citati da Cosma vengono talvolta proposti non come li leggeva il Gerosolimitano e come si trovano ora nel *Vaticanus graecus* 1260, ma secondo le edizioni a stampa dei carmi di Gregorio.

⁷² *Anecdota Graeca*, pp. 181-182.

⁷³ Cf., ad esempio, *Orig. Cels.* 7,53. Tali aneddoti vengono illustrati da Cosma nel commento ai versi in oggetto (cf. *Vaticanus graecus* 1260, f. 133^v; *PG* 38, coll. 532-533) e, prima ancora, da Nonno (cf. *PG* 36, col. 993), a proposito di un passo della quarta orazione di Gregorio (citato infra).

- Λέγεις Ἐπικτήτου τε τὸ κλασθὲν σκέλος,
 685 - πρὶν ἢ τι ῥῆξαι ῥῆμα δοῦλον τῆς βίας·
 εἶναι γάρ, εἶναι τ' ἀνδρός, ὥς ἀκούομεν,
 τὸ σῶμα δοῦλον, τὸν τρόπον δ' ἐλεύθερον·
 πισμόν τ' ἐν ὄλῳ τῶν Ἀναξάρχου χειρῶν,
 ὥς οὐ παρόντος, καὶ κελεύοντος σφοδρῶς
 690 - πτίσσειν τὸν αὐτοῦ θύλακον, αὐτὸν γὰρ μένειν
 ἄπιστον, ὅστις ἐστίν, οὐχ ὁρώμενον (I,2,10 vv. 684-691);

e nella prima orazione contro Giuliano:

... καὶ τὸ Ἐπικτήτου σκέλος καὶ τὸν Ἀναξάρχου θύλακον... (Or. 4,70).⁷⁴

La terza poesia che intendo prendere in esame⁷⁵ fa parte di una serie di componimenti in cui Gregorio polemizza contro una moda diffusa fin dagli inizi del cristianesimo e ancora al suo tempo fonte di numerosi contrasti: la convivenza in castità (almeno dichiarata) di uomini e donne non uniti da matrimonio.⁷⁶ Tema centrale del carme è che coloro i quali praticano questo tipo di vita, se anche riescono davvero a mantenersi puri, forniscono un esempio che può indurre altri a non vivere castamente ed un sicuro argomento di critica:

- Πρῶτον ἀληθεῖα σπουδάξετε σώφρονες εἶναι·
 δεύτερον αἰσχροτάτων μὴ δ' ὑπόνοιαν ἔχειν.
 Εἰ καθαρός, χρυσοῦ καθαρώτερος. Ἄλλ' ἐμὲ πλήσσεις,
 τῇ ἀγαπητῇ σου σῶμα καὶ ὄμματ' ἔχων.
 5 - Ἡ ἀγαπητὴ σου. Καὶ τοῦνομα τοῦτο τὸ σεμνόν,
 φεῦ φεῦ, μὴ τι ἔχη καὶ ὑπαρᾶς ἀγάτης.
 Οὐδὲν τῆς ὑπαρᾶς. Ναί, πείθομαι. Ἄλλ' ὁδὸς ἄλλοις
 γίνῃ τοῦ συζῆν οὐχ ὁσίως ἐτέραις.
 Cod. Medic. X' ὁ βόρβορος ἐστὶν ἀνὴρ, καὶ σώφρονα σώφρων
 habet ἐστὶ 10 - συζῶν· τοῖς ἀγάμοις, ταῖς τ' ἀγάμοις προλέγω.
 νέα Εἴτοι καὶ τὸ συνειδὸς ἐλεύθερον, ἀλλ' ἀποφεύγειν

⁷⁴ Su questo passo cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE: *Discours 4-5 Contre Julien, Introduction, texte critique, traduction et notes* par J. BERNARDI, Paris 1983 (SC 309), p. 181, n. 8 e GREGOR VON NAZIANZ: *Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar* von A. KURMANN, Basel 1988, pp. 230-231. Fra i *loci paralleli* di Gregorio citati a confronto dai due studiosi manca l'*Epigr.* 4, probabilmente perché conosciuto in forma diversa dall'originale.

⁷⁵ *Anecdota Graeca* 205 (pp. 189-191) = *Epigr.* 16 in *PG* 38, dove non si registra nessun cambiamento rilevante al testo (vengono però eliminate le due note marginali con cui il Muratori segnala le varianti di L).

⁷⁶ All'argomento è dedicata la *disquisitio I* degli *Anecdota Graeca* (*De synisactis, et agapetis*), che occupa le pp. 218-240.

Cod. Medic.
habet γλώσ-
σας

δεῖ γλώσσαν. Γλώσσης οὐδὲν ἐτοιμότερον.
Τίς θήσει φλογέην ῥομφαίαν ἐμῷ παραδείσῳ;
Τίς δώσει μεγάλης παρθενίης φύλακα;
15 - Ὡς μὴ τις ἀγαπητὸς ἔσω, καὶ γλώσσα παρέλθῃ
τῶν φθονερῶν. Μῶμος φείδεται οὐδ' ὁσίων.

Ai testimoni allora utilizzati – Am e L – possiamo aggiungere oggi soltanto C e, limitatamente ai vv. 13-14, il commento di Cosma.⁷⁷ Sono diversi i punti in cui il testo edito necessita di rettifiche: al v. 13 tanto Am quanto L (e con essi C e *Cosm.*) hanno φλογίνην,⁷⁸ come aveva riportato il Muratori nella prima stesura, non φλογέην, che compare nella seconda per un probabile errore di trascrizione; al v. 12 non solo in L, ma anche in Am (e in C) abbiamo γλώσσας anziché γλώσσαν. Al v. 9 è scelta giustamente la lezione di Am (e di C) e non quella di L segnalata a margine – ἔστι νέα può ascriversi ad un copista misogino, più difficile sarebbe spiegare il passaggio inverso –, ma si presenta un altro problema. Il Muratori, che legge χ'ὦ, per motivi ben comprensibili di ordine metrico propone in nota di emendare in χοῦς καὶ,⁷⁹ il Caillau, sempre in nota e per le stesse ragioni, proporrà χ' ὦ γὰρ.⁸⁰ Non è difficile capire che si tratta di un vistoso errore di lettura: χῶ (in Am e L manca l'apostrofo) non è altro che la normale abbreviazione di Χριστῶ, come ci conferma, qualora ce ne fosse bisogno, anche C, dove il nome è scritto per esteso. Il punto non va messo dopo ἐτέραις al v. 8, ma dopo Χριστῶ al v. 9: un *enjambement* come accade al verso precedente, a quello successivo, e altrove in questa poesia. Traduzione del passo: «Niente d'impuro. Certo, lo credo! Ma spiani ad altri la strada per non vivere santamente con altre in Cristo. L'uomo è fango, anche se vive casto con una che è casta».

Il carme 190, ancora εἰς τὴν ὑπομονήν,⁸¹ è presente nel-

⁷⁷ Nelle *Übersichtstabellen* del WERHAHN (p. 34) non sono registrati questi due testimoni del componimento.

⁷⁸ Cf. *Gen.* 3,24 nella versione dei Settanta.

⁷⁹ *Anecdota Graeca*, p. 191: «X' ὦ. Ita MSS. Codices, at versus claudicat. Videtur commodius non posse emendari, quam scribendo Χοῦς καὶ βόρβορος etc.».

⁸⁰ PG 38, col. 91: «X'ὦ. Legendum videtur χ'ὦ γὰρ, ut stet metrum, quod aliter claudicat. Muratorius putat commodius non posse emendari, quam legendo χοῦς καὶ βόρβορος».

⁸¹ I,2,37 in PG 37, dove il testo è identico a quello degli *Anecdota Graeca*, prescindendo da qualche intervento sulla punteggiatura e da un errore di stampa (cf. infra, nota 86).

le edizioni a stampa a partire da quella curata dal Billius nel 1575 ed il suo inserimento negli *Anecdota Graeca* è dovuto al fatto che in esse mancavano i vv. 6-7.⁸² «Quum in MS. Cod. Mediceo duo versus occurrant, qui in editis Libris praetermissi sunt, ideo rursus producendum censui».⁸³ Il fatto che sia utilizzato solo L lascia presupporre che il Muratori non si fosse accorto della cosa quando a Milano collazionò Am.⁸⁴ Accanto a questi due testimoni ne conosciamo oggi una decina,⁸⁵ con l'aggiunta di Syr. Vediamo il testo della poesia:

5 - Ὅταν τιν' εὖρης εὐπαθοῦντα τῶν κακῶν,
 γίνωσκε τοῦτον τῷ τέλει τηρούμενον.
 Ὅταν καλόν τιν' ἐν κακοῖς, καθάρσιον
 τὴν θλίψιν ἴσθι· δεῖ γάρ, εἰ τι καὶ μικρὸν
 ἰλύος ἐφέλκει, τοῦτο ῥυφθῆναι πόνοις,
 ὥς μηδὲν εἰς πύρῳσιν ἔλθῃ τῶν κακῶν·
 ἢ πεῖραν εἶναι καὶ πάλιν τοῦ δυσμενοῦς,
 Θεοῦ διδόντος, ὥς ἀναδῶρηθῇς μέγας.
 Ἰὼβ σε⁸⁶ ταῦτα πειθέτω νικηφόρος.

Il problema non riguarda i vv. 6-7, ma il v. 5 ed il v. 8. Nel primo caso Salvini e Muratori si trovarono d'accordo nell'emendare in ἰλύος la lezione ἰλὺς data da L (e da tutti gli altri codici),⁸⁷ ritenendola inaccettabile sia dal punto di vista metrico, sia da quello esegetico.⁸⁸ In realtà essa è difendibile sotto entrambi i profili. Nei giambi di Gregorio si trovano infatti vari altri esempi di questa particolarità prosodica⁸⁹ e per quanto riguarda l'interpretazione del passo ri-

⁸² A proposito dell'omissione di questi due versi (e di altri) nell'edizione biliana cf. PALLA, *Fonti*, pp. 28ss.

⁸³ *Anecdota Graeca*, p. 173.

⁸⁴ È l'unico caso, negli *Anecdota Graeca*, di un carme presente in Am per il quale non sia utilizzato questo manoscritto.

⁸⁵ A quelli indicati dal WERHAHN (*Übersichtstabellen*, pp. 18 e 31) vanno aggiunti Li e *Athous Lavra* Λ 170 (O).

⁸⁶ Nell'edizione del Caillau abbiamo τε, ma per errore di stampa, come ci rivelano le due traduzioni (in prosa e in versi).

⁸⁷ *Pulvis* in Syr.

⁸⁸ Cf. *Anecdota Graeca*, p. 173 («Ἰλύος. *Faecis*. Sensus, et metro poscente, ita scripsi. MS. Codex habebat ἰλὺς»). Si vedano inoltre la trascrizione del carme da L fatta dal Salvini — dove, con rimando ad ἰλὺς, è annotato «legendum censeo ob versum et sensum ἰλὺς» (Archivio Muratori, filza 77, fasc. 29) — e la relativa traduzione del Muratori, dove *fecis* è sottolineato e a margine sta scritto: «ἰλὺς tecum lego» (Archivio Muratori, filza 9, fasc. 14).

⁸⁹ Cf. WERHAHN, Σύγκρισις βίων, p. 11; JUNGCK, *De vita sua*, p. 35; GREGORIO DI NAZIANZO, *Sulla virtù. Carme I 2,10* (vv. 1-183). *Testo critico e traduzione a cura di C. CRIMI*, Catania 1983, pp. 15-16.

sulta ampiamente sottoscrivibile quella data dal Billius nel 1575. Lo studioso traduceva: «Nam, si quid trahit coenum, necesse est durus ut purget labor», annotando poi: «Si quid trahit coenum). i. si corpus hoc luteum ac crassum labis aliquid secum trahit. Hoc enim vult Gregorius, pios viros ob eam causam calamitatibus affici, ut si quid pro naturae fragilitate noxarum contrahant, id omne afflictionibus purgetur».⁹⁰ Per quanto concerne invece il v. 8, negli *Anecdota Graeca* troviamo ἀναδρόμη, come in L (e in Li), mentre tutti gli altri codici presentano ἀναδρόμη, lezione senza dubbio da preferire (ἀναδρόμη nell'edizione del Billius).⁹¹ Restituito il testo in questi due punti, possiamo tradurre il carme nel modo seguente:

«Quando trovi un malvagio che se la passa bene pensa che costui è riservato al giudizio finale; quando trovi un uomo retto nelle avversità sappi che la tribolazione è espiatoria: se il fango si tira dietro qualcosa, anche di lieve entità, è necessario che ciò sia purificato da travagli, affinché niente di malvagio giunga alla prova del fuoco,⁹² o che il nemico sottoponga alla tentazione e alla lotta, concedendolo Dio, affinché sia reso noto chi è forte. Di ciò ti convinca Giobbe, che ha riportato la vittoria».

La poesia con la quale vengo ora a chiudere la presente disamina è anche l'ultimo componimento di Gregorio proposto negli *Anecdota Graeca*.⁹³ Come già accennato nelle pagine precedenti,⁹⁴ il carme fa parte dei cinque ricavati dai codici vaticani ed è quello in cui si contano più errori nelle trascrizioni inviate al Muratori. Non sorprende pertanto il fatto che quest'ultimo, ormai alla fine del lavoro, abbia chiesto ancora una volta aiuto al Salvini:

«Mi restano ancora due corti componimenti tratti dal medesimo Codice Vaticano,⁹⁵ i quali essendo (per quanto me ne sembra) al-

⁹⁰ D. Gregorii Nazianzeni... opuscula quaedam, nunc primum in lucem edita, Interprete Iacobo Billio Prunaeo..., Parisiis 1575, rispettivamente pp. 398 e 403.

⁹¹ In Syr: (ut magnus) proclametur. Da notare che il Caillau, pur riportando il testo del Muratori, rende la frase con ut victor renuntietur nella versione in prosa e con victor ut niteat magis in quella metrica.

⁹² Cf. I Cor. 3,13.

⁹³ N. 228 (= II,1,84 in PG 37).

⁹⁴ Cf. supra, pp. 179-180.

⁹⁵ Si tratta di Va.

quanto scorretti, mi hanno forte imbrogliato in tradurli. Per buona ventura si trovano pure in cotesto Manoscritto, come potrà vedere dal catalogo dei principj, che le rimandai. Il primo comincia Μή τις ἔμοις παθέεσαι etc.;⁹⁶ ... Ora io la supplico di voler con agio copiarli cotesti due medesimi epigrammi, sperando io col confronto di cavarne qualche buon senso».⁹⁷

Dei problemi che questi versi comportarono al Muratori e al Salvini, nonché delle discussioni che ci furono tra i due a tale proposito, sono testimonianza le numerose correzioni che possiamo notare sul manoscritto⁹⁸ ed anche le *notae* poi pubblicate negli *Anecdota Graeca*.⁹⁹ Vediamo il testo così come fu edito:

- Θρήνοι
- Μή τις ἔμοις παθέεσαι, καὶ ἄλγεσιν, ἢ ἐκείστος
τέρποιτ', ἢ τις ἐσθλὸς ἀνιάζοι φρένα κούφην.
Τὸν μὲν γὰρ τις ἔτευξεν ἀρείονα ἐσθλὸν ἄνουσον;
5 - Ὅς δ' οἶδεν καὶ νοῦσον ἀρηγόνα, ἢ θυπώσῃ
φάρμακον, ἢ καθαροῖσι πάλιν, καὶ κῦδος ἔχουσιν.
Ἄλλοις κῦδος ἄμοχθον, ἀναξ, πόρες. Αὐτὰρ ἔμοιγε
καὶ τὸ φίλον παθέεσαι καὶ ἄλγεσι σείο λαβέσθαι.

Nelle *notae*, dove si procede ad un confronto sistematico tra le lezioni di L e quelle attribuite (a torto o a ragione) a Va,¹⁰⁰ viene segnalato che al v. 3 i due codici hanno rispettivamente ἐσθλὸς ἄνουσος e ἐσθλὸν ἄνουσον, che il Salvini seguiva L e intendeva questo verso «sine interrogatione»,¹⁰¹ che al v. 4 L e Va presentano nell'ordine ὅς οἶδεν e ὅς δ' οἶδεν. Allo stato attuale delle ricerche conosciamo diciotto testimoni del carme:¹⁰² in tutti quanti, compreso Va (ennesi-

⁹⁶ La lista con gli *incipit* dei carmi contenuti in L (Archivio Muratori, filza 77, fasc. 29) in corrispondenza a μή τις ἔμοις παθέεσαι reca scritto (per mano del Muratori): «Guarda».

⁹⁷ Lettera in data 11 gennaio 1704.

⁹⁸ Archivio Muratori, filza 9, fasc. 14.

⁹⁹ P. 217.

¹⁰⁰ «Variantes lectiones utriusque Codicis subijciam».

¹⁰¹ «Nam bonus, et sanus meliorem iudicat aegrum». Il Caillau — che intende la frase in senso affermativo, ma solo in questo ritocca il testo edito dal Muratori — traduce «Est enim, qui probum sine morbis meliorem existimet; hic vero morbum etiam censet adiumento esse...» e, nella versione metrica, «Morbo aliquis sanctum meliorem absente putavit: / patronum hic novit morbum...» (PG 37, coll. 1431-1432). Il Caillau corregge anche il titolo della poesia (che era stato dato dal Muratori e non trova rispondenza in alcun codice, tanto meno in L e Va) in Θρήνος.

¹⁰² Essendo al riguardo le *Übersichtstabellen* del WERHAHN (cf. pp. 20 e 26-27) ancor più imprecise del solito, puntualizzerò che dei manoscritti in esse elencati (pp. 21-22) contengono il carme L, Va, S, Mb, Gu, Y (per la loro classificazione relativamente a II,1,84 e a qualche altro componimento cf. PALLA, *Studi*, Pre-

mo errore di lettura sui codici vaticani), è attestata la lezione ἐσθλὸς ἄνουσος al v. 3;¹⁰³ in nessuno di essi questo verso è presentato come interrogativo; solo in Va p.c. (a.c.: ὁς) abbiamo ὁς δ' in luogo di ὁς.¹⁰⁴ Leggendo quindi, con i manoscritti, Τὸν μὲν γάρ τις ἔτευξεν ἀρεῖονα ἐσθλὸς ἄνουσος / ὁς οἶδεν καὶ νοῦσον ἀρηγόνα... (si noti la posizione di τὸν e ὁς all'inizio dei vv. 3 e 4) possiamo tradurre nel modo seguente:

«Per i miei travagli ed i miei dolori nessun malvagio si rallegri, nessun uomo retto affligga l'animo mite. Un uomo retto, privo di malattie, giudica infatti superiore colui che sa che anche la malattia è di aiuto, in quanto reca farmaco agli impuri o lotta e gloria ai puri. Ad altri, Signore, hai concesso gloria senza sforzo. A me invece è grato ottenerti con travagli e dolori».

Ho cominciato ricordando le edizioni dei carmi di Gregorio anteriori agli *Anecdota Graeca*. Dopo il 1709 possiamo menzionare soltanto quella curata dal Caillau nel 1840, ristampata poi nella *Patrologia Graeca*, che riprende e compendia le precedenti, ed altre, relative a singole poesie, apparse negli ultimi decenni:¹⁰⁵ un'affidabile edizione complessiva, quella desiderata dal Wilamowitz già agli inizi del nostro secolo,¹⁰⁶ è, purtroppo, di là da venire.

print, pp. 17ss), C, Mq, N, D, Ps, Vb, I, Lb, Vp, Pj (per la poesia che qui ci interessa i rapporti tra questi dieci codici sono gli stessi che ho individuato per I,2,9 in PALLA — KERTSCH, *Gregor von Nazianz*, pp. 36ss) e Ph (un manoscritto del secolo XVI che ho preso in esame solo per questo lavoro); ad essi va aggiunto Al (*Alexandrinus graecus* 172, saec. XVI).

¹⁰³ Fanno eccezione, ma solo in parte, Vb (*Vaticanus graecus* 497, saec. XIII), che ha ἐσθλα ἄνουσος, e Lb (*Laurentianus pluteus* XXXII, 16, saec. XIII), che dopo ἐσθλὸς presenta come doppia lezione ἄνουσος ed ἄνουσον.

¹⁰⁴ Per ὁς in principio di esametro seguito da parola iniziante in vocale cf., ad esempio, Hom. Il. XXII,236 e XXIV,154.

¹⁰⁵ A quelle, già ricordate, di WERHAHN (I,2,8), JUNGCK (II,1,11), CRIMI (I,2,10) e PALLA (I,2,9) possiamo aggiungere J.T. CUMMINGS, *A critical edition of the Carmen de vita sua of St. Gregory Nazianzen*, Diss. Princeton 1966 (II,1,11) e GREGOR VON NAZIANZ, *Gegen die Putzsucht der Frauen. Verbessert griechischer Text mit Übersetzung, motivgeschichtlichem Überblick und Kommentar* von A. KNECHT, Heidelberg 1972 (I,2,29); GREGOR VON NAZIANZ, *Über die Bischöfe (Carmen 2,1,12). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar* von B. MEIER (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, NF 2,7), Paderborn 1989.

¹⁰⁶ Cf. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, «Die griechische Literatur des Altertums», in *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, Berlin-Leipzig² 1907, p. 212.

IX

ASPETTI DELLA FORTUNA DI GREGORIO NAZIANZENO NEL MONDO BIZANTINO TRA VI E IX SECOLO

CARMELO CRIMI

1. Il 5 febbraio di un anno tra l'844 e l'847, il patriarca di Costantinopoli Metodio pronunciava un encomio¹ della santa siciliana Agata, probabilmente nella chiesa che le era dedicata nella capitale dell'impero.² Verso la conclusione del discorso, tre esametri³ e, pochissimo dopo, altri quattro⁴ s'incuneano nella paludata prosa del patriarca. Sono, in entrambi i casi, esametri di Gregorio Nazianzeno, tratti da uno stesso carme, le Ὑποθήκαι παρθένους. Quali erano le realtà cui Metodio faceva riferimento, utilizzando a tali fini i versi del Teologo? Anzitutto, il fiume di fuoco di un'eruzione etnea, esempio mirabile di accostamento di contrari: elemento igneo ed elemento liquido. In secondo luogo, il fervente amore per Cristo della megalomartire Agata, che, per Metodio, era conforme a quell'ideale modello cui, nei suoi versi, aveva esortato ἡ γρήγορος γλῶσσα,⁵ quella gregoriana.

L'Etna ed Agata, dunque: una realtà naturale, la prima, le cui micidiali manifestazioni avevano dato luogo, a partire

¹ Testo: E. MIONI, «L'encomio di S. Agata di Metodio patriarca di Costantinopoli», in *Analecta Bollandiana* 68(1950), pp. 58-93 (= *Mélanges Paul Peeters*, II).

² Cf. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. I, Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, III, *Les églises et les monastères*, Paris 1969, pp. 6-7.

³ GREG. NAZ. *Carm.* I,2,2,606-608, PG 37, col. 626.

⁴ Ivi, vv. 231-234, PG 37, col. 596.

⁵ L'espressione, un trito λογοπαίγνιον in riferimento a Gregorio, è usata da Metodio per introdurre la seconda delle due citazioni: MIONI, «L'encomio», p. 91 (c. 31, lin. 1).

dagli archetipi eschilei e pindarici,⁶ ad una gloriosa tradizione poetica. Una santa, la seconda, che proprio con quelle manifestazioni è indissolubilmente connessa, nelle tradizioni agiografiche e nell'immaginario collettivo di ieri e di oggi.

L'Etna ed Agata: probabilmente due fra i tratti che, della Sicilia, erano più noti a Bisanzio e in Oriente; forse quelli che, nella capitale, riuscivano ad evocare maggiormente una realtà periferica ed eccentrica, quella siciliana, ormai parzialmente caduta sotto il dominio arabo. E non è probabilmente casuale che sia stato il patriarca Metodio, un «provinciale», nato ed educato a Siracusa,⁷ a suscitare quei ricordi, adeguatamente sostenuti e nobilitati dalle dotte citazioni di Gregorio. Un altro «provinciale».

2. Tema vastissimo è quello della fortuna di cui ha goduto nei secoli «Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine».⁸ Questa singolarità giustifica l'abbondante messe di ricerche che, a partire da circa un secolo, a codesto tema sono state dedicate:⁹ ricerche che, peraltro, si sono scontrate e continuano a scontrarsi con un'oggettiva carenza di edizioni critiche, magari provviste di commenti e indici, ovvero di edizioni *tout court*.

I dati relativi alla fortuna del Nazianzeno a Bisanzio si assommano, nel lungo periodo, e si costituiscono in ciò che può definirsi una «tradizione», e precisamente in quella ch'è stata chiamata la «tradizione nazianzenica».¹⁰ Ma si tratta, peraltro, di una tradizione che, in relazione alle diverse epoche del millennio che attraversa e ai distinti ambiti geografici e culturali in cui si manifesta, presenta notevoli va-

⁶ Cf. S.G. KAPSOMENOS, «Ein Zeugnis des Favorinus über Pindars Beschreibung des Aetna-Ausbruches», in *Studi Classici in onore di Quintino Cataudella*, II, Catania 1972, pp. 557-572.

⁷ Cf. la testimonianza del suo *Bios* al c. 2, PG 100, col. 1245B.

⁸ È il titolo di un saggio di J. NORET in *II Symposium Nazianzenum*, Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981, Actes du Colloque international, ed. J. MOSSAY, Paderborn 1983, pp. 259-266.

⁹ Rimando a F. TRISOGLIO, «Mentalità ed atteggiamenti degli scolasti di fronte agli scritti di S. Gregorio di Nazianzo», in *II Symposium Nazianzenum*, pp. 187-251, con abbondante bibliografia *passim* nelle note.

¹⁰ Cf. J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1952 (Études de Science Religieuse, VII), p. 359.

rietà e molteplicità di tratti caratterizzanti. Una tradizione, quindi, che conosce significative sfaccettature e sottolineature diverse, pur conservando una sostanziale unitarietà di fondo.

Del compaginarsi di questa tradizione, i secoli tra il VI e il IX costituiscono, per certi aspetti, un momento decisivo. Dopo il V secolo, dopo l'autorevole consacrazione che la dottrina di Gregorio ricevette in quei concili,¹¹ tra VI e IX secolo si creano alcuni tra gli strumenti che si affiancheranno alle opere del Nazianzeno e ne forniranno, talora, delle chiavi di lettura ai lettori più o meno colti dei secoli successivi. Vengono prodotti carmi laudatori e biografie del santo. Inoltre è in questo periodo, decisivo per le sorti dell'Ortodossia a Bisanzio e per il consolidarsi in quella teologia del *Traditionsargument*, che entrano a far parte dell'arsenale *standard* dei teologi ortodossi più o meno ampi *excerpta*, le *χρήσεις*, di scritti gregoriani.

Infine, in numerose opere del periodo in questione si rinvencono, in quantità di solito proporzionale alla *paideia* dei loro autori, citazioni di svariata estensione, spesso assai brevi, segnalate o «nascoste», ovvero allusioni a passi del Nazianzeno. Un panorama complesso di «emergenze» di una fortuna che vanno dal macroscopico, come nel caso dei commentari e dei *corpora* degli scolii, fino al microscopico, costituito dalle brevi o brevissime citazioni o allusioni.

Assolutamente prematuro appare voler dare oggi, di costesto panorama, quella desiderata caratterizzazione in cui ogni particolare, acquistando lo spessore che gli è proprio, vada ad occupare la casella che gli compete. Ne mancano, come si è detto, molti fondamenti.

Ma pur nella dichiarata impossibilità di precisarne adeguatamente confini e dimensioni, chi voglia comunque presentarne uno «scenario» convincente, dovrà anzitutto cercare di cogliere i nessi esistenti fra le «emergenze» macroscopiche e quelle microscopiche, evitando di studiarle in un astratto isolamento. Esse, infatti, dovevano annodarsi, sia pure a livelli e con esiti ben distinti, su di una trama pur sempre unitaria, quella che si è definita la «tradizione na-

¹¹ Ivi, pp. 340ss.

zianzenica»: una tradizione che queste «emergenze» contribuiscono a creare, nel momento stesso in cui ne affiorano.

3.1. Numerose opere del Nazianzeno hanno sollecitato la produzione di altri testi — commentari, scoli —, opportunamente classificati tra quelli di «uso strumentale»,¹² e con essi, nel corso dei secoli, hanno continuato ad intrattenere, con una costanza che probabilmente oggi ci sfugge, un rapporto assai stretto. Di questa correlazione tra testo e scolio/commentario possiamo talora individuare le tracce. Ne recherò due esempi, sia pure tra di loro non del tutto omogenei.

3.2. Nel poema esametrico Ἰὼβ ἡ περὶ ἀλυσίας καὶ ὑπομονῆς, la cui *editio princeps* è stata di recente data da Westerink,¹³ Leone il Filosofo, eminente figura della rinascenza bizantina del IX secolo,¹⁴ produce, ai vv. 598-601, un *exemplum* di disprezzo della ricchezza da parte di un filosofo pagano seguace dell'ἀρετή:

«Così anche Antistene, scampato al naufragio, disse: “Ti ringrazio, o Tyche, che con sollecitudine ti prendi cura di me. Mi hai ridotto al nudo mantello (τιβώνιον) perché senz'affanno poss'io percorrere il cammino della virtù e della sapienza”».¹⁵

L'episodio non figura tra quanto le fonti antiche e tar-
doantiche ci tramandano sulle vicende del filosofo cinico.

L'aneddoto, una *chreia*, riferito da Leone il Filosofo, è simile a ciò che viene riferito sul conto di Zenone di Cizio: il naufragio, il ridursi in povertà, il ringraziamento alla Tyche.¹⁶ Perché mai nel dottissimo Leone troviamo codesta

¹² Cf. A. GARZYA, «Testi letterari d'uso strumentale a Bisanzio», in *Il mandirino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli 1983, pp. 35-71: 55.

¹³ In *Illinois Classical Studies* 11(1986), pp. 205-222.

¹⁴ Su Leone il Filosofo cf. soprattutto P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris 1971, pp. 148-176.

¹⁵ L.G. WESTERINK, ed. cit., p. 221.

¹⁶ Per la documentazione relativa mi permetto di rinviare a C. CRIMI, «Una nuova testimonianza su Antistene? (Leone il Filosofo, “Giobbe”, vv. 598-601)», in *Orpheus*, NS, 9(1988), pp. 338-343: 339, note 6-10. A quest'articolo rimando, in generale, per una più analitica disamina di quanto vien qui solo sfiorato.

singolare attribuzione ad Antistene? La risposta — come per molti, moltissimi altri quesiti che la letteratura bizantina ci pone — va ricercata nelle opere del Nazianzeno, lette e filtrate, peraltro, attraverso quei sussidi «eruditi» che dovevano accompagnarle e agevolarne la lettura.

Dall'esame dei due passi — uno in prosa,¹⁷ l'altro in poesia¹⁸ — in cui Gregorio narra del naufragio di un filosofo antico e del suo ridursi al nudo mantello, e dei relativi commentari — l'uno di Nonno,¹⁹ l'altro di Cosma di Maiuma²⁰ — sembra emergere una conclusione: Leone il Filosofo si è probabilmente rifatto al Nazianzeno.²¹ Ma è ancor più interessante, ai nostri fini, sottolineare che egli, nell'indicare Antistene qual protagonista dell'aneddoto, sembra essersi lasciato guidare — anzi «traviare» — da quanto leggeva nei commentatori del Padre della chiesa. Si può dunque ipotizzare che Leone leggesse i suoi testi gregoriani assieme ai rispettivi commentari e scoli e ne recepisce in qualche modo le indicazioni. E poco importa, in questa prospettiva, se queste erano errate. Anzi è proprio grazie a questa loro qualità che siamo in grado di rintracciare certi inconsueti percorsi della «tradizione nazianzenica».

3.3. Il rapporto di «contiguità» tra testo e relativi commentari, che dovette essere, almeno in qualche momento, assai stretto, sembra condizione essenziale per spiegare anche qualche lezione sporadicamente attestata dalla tradizione manoscritta.

Una concreta esemplificazione ci è offerta dal v. 206 del *Carm.* I,2,10.²² Qui, al posto di *προσώπων*, dato concordemente da tutto il resto della tradizione, un solo codice,

¹⁷ *Or.* 4,72, PG 35, col. 596AB: *SCh* 309(1983), p. 186, linn. 19-20.

¹⁸ *Carm.* I,2,10,236-243, PG 37, col. 697.

¹⁹ In PG 36, col. 1001C. Nel recente articolo di D. ACCORINTI, «Sull'autore degli scoli mitologici alle Orazioni di Gregorio di Nazianzo», in *Byzantion* 60(1990), pp. 5-24, si propende per l'identificazione del Nonno autore dei commentari con l'omonimo poeta tardoantico.

²⁰ In PG 38, col. 558. Cosma, qui come altrove, dipende strettamente da Nonno.

²¹ Sta ad indicarlo, tra l'altro, qualche parallelo formale esistente tra Gregorio e il dotto bizantino, da me indicato in «Una nuova testimonianza», p. 343, nota 32.

²² In PG 37, col. 695.

l'*Oxon.Barocc.gr.* 96 del XIV secolo, trasmette περι-
πάτων.²³ In realtà, è possibile chiarire²⁴ la genesi del περι-
πάτων. Si tratta di una congettura che qualcuno avrà emes-
so a partire dal commento, alquanto fantasioso, che al pas-
so in questione dedica Cosma di Maiuma.²⁵ Chi congetturò
περιπάτων si macchiò di una colpa, sì, ma di una *felix cul-*
pa: ché, per tal modo, possiamo oggi intuire qual stretta
interrelazione vi sia stata, in qualche momento, tra com-
mentario e testimoni della tradizione diretta.

4.1. Se, da un lato, considerare le «emergenze», macro-
scopiche e microscopiche, della fortuna di Gregorio in un
quadro di sostanziale unitarietà e continuità presenta indub-
bi vantaggi, perché permette di non isolarle artificialmente,
dall'altro appare opportuno porre adeguatamente in risalto i
distinti «livelli» che sono propri delle singole «emergenze».

4.2. Presuppongono un livello eminentemente culto di
fruizione numerose χρήσεις gregoriane che, apparse teologi-
camente rilevanti o comunque funzionali, vennero inserite
in florilegi. Un caso emblematico è costituito dalla *Doctrina*
Patrum de Incarnatione Verbi,²⁶ composta tra gli anni '60-80
del VII secolo, che, raccogliendo un buon numero di
χρήσεις gregoriane, ci testimonia la fortuna del Teologo.
Ma le connessioni fra quell'imponente compilazione e la
«tradizione nazianzenica» non si fermano qui.

Come ancor di recente è stato sottolineato, la genesi
della *Doctrina Patrum* andrebbe vista all'interno di *milieux*
ortodossi che si muovevano sulla scia dell'insegnamento di
Massimo il Confessore. Non per nulla è stato fatto il nome
di uno scolaro di questo, Anastasio Apocrisiario, quale suo

²³ Questa lezione è ritenuta — a torto — genuina da W. HÖLLGER, *Die hand-
schriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz*. 1. *Die Gedichtgrup-
pen XX und XI*, Paderborn et al. 1985, pp. 96 e 149.

²⁴ Cf. C. CRIMI, «Nazianzenica I», in *Orpheus*, NS, 12(1991), pp. 204-209, cui
si rimanda per una più analitica discussione.

²⁵ In PG 38, col. 555. Cosma anche qui ripete meccanicamente quanto si
trova in Nonno (in PG 36, col. 997CD «De Xenocratis edacitate»).

²⁶ L'edizione critica di F. DIEKAMP (Münster i.W. 1907) è stata di recente
ripubblicata a cura di E. CHRYSOS, con correzioni e *addenda* di B. PHANOURGAKIS
(Münster 1981).

autore.²⁷ E si sa quanto profonde siano le radici «cappadoci» della dottrina di Massimo.²⁸

4.3. L'accento alla *Doctrina Patrum* permette che si tocchi, sia pure *en passant*, un delicato problema: l'utilizzazione, in chiave di storia della tradizione e di critica testuale, delle *χρήσεις* ivi contenute. Sembra opportuno, a questo punto, ricordare che il principale manoscritto che tramanda il florilegio è il venerando *Vaticanus graecus* 2200, databile tra VIII e IX secolo.²⁹ In qual misura possiamo noi riporre incondizionata fiducia nell'edizione critica che della *Doctrina Patrum* oggi possediamo? Un sondaggio che ho sistematicamente condotto³⁰ su di una lunga *χρήσις* gregoriana,³¹ trasmessa da quattro dei codici latori del florilegio, conduce ai seguenti risultati. L'apparato di quell'edizione, oltre ad essere fin troppo selettivo, non registrando che un numero assai modesto di varianti, omette sempre lezioni erranee o reputate di nessun interesse. Presenta anche qualche errore di suo. È difficile, anzi, impossibile rendersi pienamente conto della *facies* testuale dei codici. Soltanto collazionando integralmente i quattro manoscritti della *Doctrina Patrum* con i testimoni di tradizione diretta si hanno esiti degni d'attenzione. Mentre due dei codici del florilegio, i più recenti, han subito vistosi o vistosissimi processi di interferenza con la tradizione diretta, gli altri due, i più antichi (uno di essi è il *Vaticanus graecus* 2200), son caratterizzati da una *facies* testuale piuttosto «arcaica», parzialmente irriducibile a quella del resto di tutta la tradizione manoscritta.³²

Questo sondaggio, peraltro piuttosto limitato, dovrebbe indurre alla cautela circa un'utilizzazione incondizionata dell'attuale edizione critica della *Doctrina Patrum*.

²⁷ Cf. il «Nachtrag» di B. Phanourgakis (p. 369 della seconda ed. della *Doctrina Patrum*) alla p. LXXXVII (della prima).

²⁸ Cf. G.C. BERTHOLD, «The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor», in *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 sept. 1980, éd. par F. HEINZER et C. SCHÖNBORN, Fribourg (Suisse) 1982, pp. 51-59.

²⁹ Cf. S. LILLA, *Codices Vaticani Graeci. Codices 2162-2254 (Codices Columnenses)*, [Città del Vaticano], in *Bibliotheca Vaticana* 1985, pp. 149-155.

³⁰ «La "Doctrina Patrum" e la tradizione diretta del carne I,2,10 di Gregorio Nazianzeno», in *ΣΥΝΔΕΣΜΟΣ, Studi in onore di Rosario Anastasi*, I, Catania 1991, pp. 21-47.

³¹ Sono i vv. 934-998 di *Carm.* I,2,10, PG 37, coll. 747-752.

³² Cf. C. CRIMI, «La "Doctrina Patrum"», *passim*.

4.4. Accanto ai florilegi, altri importanti depositi di *χοήσεις* sono gli *Acta* conciliari.³³ Talora, le medesime *χοήσεις* sono contenute sia nell'una che nell'altra classe di testi, verificandosi, appunto, complicati processi di scambio.

È questo il caso di una *χοήσις* gregoriana,³⁴ relativa alla *sophrosýne* del filosofo Polemone, i cui percorsi, tra gli inizi dell'VIII secolo e quelli del IX, meritano di venir qui esaminati. Il passo in questione contiene una valutazione positiva dell'*εἰκὼν*, un ritratto, di quell'antico filosofo: da essa emanava una forza morale tale da stornare dal male chi stava per commetterlo. Gregorio si spinge fino a chiamare *σεβασμία*³⁵ tale *εἰκὼν*. Al brano, come a numerosi altri dello stesso carme, rivolge la sua attenzione Cosma di Maiuma. Egli, peraltro, si limita a ripetere, con parole piane, quanto i versi raccontano, senza rimanere per nulla impressionato dal *σεβασμία* né dalla valutazione positiva che dell'*εἰκὼν* appare fornire il Nazianzeno.³⁶ Non v'è traccia alcuna di quell'utilizzazione in chiave anticonoclasta del passo, che sarebbe stata poi preminente. Il primo a sfruttare, in questa chiave, la *χοήσις* gregoriana è Giovanni Damasceno, in un florilegio allegato al *De sacris imaginibus*.³⁷ E se ne capisce bene il motivo. Nell'età dell'Iconoclasmo, quando l'attenzione dei teologi iconoduli era spasmodicamente tesa a rinvenire nei Padri qualunque appiglio in favore delle loro tesi, l'aggettivo usato dal Nazianzeno, *σεβασμία*, in riferimento a *εἰκὼν*, e il brano nel suo complesso non potevano che richiamarne l'attenzione.

Perché per Cosma, invece, il tema dell'*εἰκὼν* di Polemone non suscita alcuna risonanza né vi sono tracce di una lettura in chiave polemica ed «attualizzante» del brano? Il silenzio del commentatore, se questi avesse scritto in un periodo in cui l'iconodulia veniva pesantemente messa in questione, apparirebbe piuttosto singolare. Forse, dobbiamo

³³ Per le *χοήσεις* dei Cappadoci al Niceno II cf. C. CRIMI, «Le "chreseis" dei Padri cappadoci al secondo Concilio di Nicea (787)», in *Culto delle immagini e crisi iconoclasta*, Atti del Convegno di studi, Catania 16-17 maggio 1984, Palermo 1986, pp. 69-92.

³⁴ *Carm.* I,2,10,793-807, *PG* 37, coll. 737-738.

³⁵ *Ivi*, v. 805, *PG* 37, col. 738.

³⁶ In *PG* 38, coll. 579-580.

³⁷ III,109: ed. B. KOTTER, III, Berlin-New York 1975, pp. 189s.

pensare che Cosma ha scritto in un momento in cui la *querelle* iconoclastica non era scoppiata o, comunque, non aveva ancora assunto quei contorni di cui l'opera del Damasceno ci trasmette l'eco preoccupata. Si tratta — è vero — di un tenue indizio, basato su di un *argumentum ex silentio*, ma che tuttavia costituisce un primo passo in vista di un problema, quello della datazione del *Commentario* stesso, finora non adeguatamente posto. L'indizio qui messo in luce servirebbe come *terminus ante quem*. L'opera di Cosma si collocherebbe prima dell'insorgere della crisi iconoclasta: sarebbero, quindi, congruenti i primissimi decenni dell'VIII secolo.

La stessa *χοῆσις* fa la sua apparizione anche nella IV sessione del II Concilio Niceno, VII ecumenico, nel 787,³⁸ ove suscita interessanti commenti da parte di quei Padri conciliari; figura in un florilegio sulle sacre immagini contenuto nel *Parisinus graecus* 1115;³⁹ riaffiora infine, sia pure parzialmente, in un'epistola⁴⁰ dell'iconodulo Teodoro Studita. Essa, quindi, è entrata precocemente in ciò che s'è definito l'arsenale *standard* dei teologi iconoduli e v'è stabilmente rimasta. La versione latina⁴¹ degli *Acta* del Niceno II approntata da Anastasio Bibliotecario, nei primi anni '70 del IX secolo, la renderà accessibile anche al medioevo occidentale.

5.1. In epoche in cui, nei dibattiti teologici, assumeva grandissima importanza il *Traditionsargument*, e le dispute si sostanziano di poderose raccolte di *χορήσεις* patristiche, anche i non ortodossi utilizzavano, e con ampiezza, i Padri a sostegno delle proprie argomentazioni.⁴²

Gli iconoclasti nel loro concilio del 754, quello di Hie-

³⁸ In J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, XIII, Florentiae 1767, col. 13BC.

³⁹ A f. 248r. Sul codice cf. J.A. MUNITIZ, «Le *Parisinus Graecus* 1115: Description et arrière-plan historique», in *Scriptorium* 36(1982), pp. 51-67.

⁴⁰ II,36, PG 99, col. 1221BC. Son citati soltanto i vv. 804-807.

⁴¹ Di fronte al testo greco in J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum*, XIII, col. 14BC.

⁴² Cf. P.J. ALEXANDER, «Church Councils and Patristic Authority» e «The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (*Horos*)», ambedue in *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, London 1978, rispettivamente nn. IX e VIII.

reia, voluto dall'imperatore Costantino V, produssero le loro *auctoritates*. Esse compaiono nell'*horos*,⁴³ la definizione dogmatica di quel concilio, che noi, peraltro, conosciamo solo attraverso l'amplissima *refutatio* che ne venne fatta, punto per punto, nel corso della VI sessione del Niceno II, nel 787. Gli iconoclasti, tra gli altri, citarono anche il Nazianzeno.

5.2. Mi soffermerò su di una piccola *χοῤῥοις* messa in campo dagli iconoclasti, una *μετάφρασις* di un distico elegiaco:⁴⁴

«Oltraggio è riporre fede nei colori e non nel cuore; infatti, la fede che si ripone nei colori facilmente si dilava, mentre quell'altra, ch'è nel profondo della mente, è a me cara».⁴⁵

Perché utilizzare, da parte degli iconoclasti, la *Schriftkoine* propria delle metafrasi bizantine e rinunciare al colorito dialettale e poetico del passo? Si può immaginare che il «depotenziamento» del livello stilistico della citazione voleva assicurarne una maggiore fruibilità, nell'ambito dei partecipanti al concilio del 754. Va parimenti sottolineato che la relativa *refutatio* iconodula, prima ancora di entrare in merito al contenuto della *χοῤῥοις* stessa, si preoccupa anzitutto di ristabilirne il genuino dettato come primo passo per l'interpretazione. Preoccupazione «filologica», questa, che crederemmo volentieri suggerita dal patriarca Tarasio, che presiedeva il concilio: della sua educazione retorica e conoscenza nel campo della metrica siamo informati grazie al suo *Bios*.⁴⁶ Non interessa, in questa sede, seguire gli sviluppi ulteriori della *refutatio*, se non per segnalare una certa genericità nell'ispirazione moraleggiante. Ben più dettagliata sarà, a distanza di un secolo o poco più, la lettura che Niceta David Paflagone darà del passo.⁴⁷

⁴³ In *Textus byzantinos ad Iconomachiam pertinentes in usum academicum* edid. H. Hennephof, Leiden 1969, pp. 61-78. Cf. anche S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, Louvain 1977 (CSCO 384-Subsidia 52), pp. 68ss.

⁴⁴ Precisamente di *Carm.* I,2,31,39-40, PG 37, col. 913.

⁴⁵ In J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum*, XIII, col. 297A = *Textus byzantinos*, p. 71, n. 237; cf. anche GERO, *Byzantine Iconoclasm*, p. 82.

⁴⁶ Cf. IGNATIUS DIACONI, *Vita Tarasii Archiepiscopi Constantinopolitani*, graece primum edid. I.A. HEIKEL, Helsingforsiae 1889, p. 29, linn. 5ss.

⁴⁷ In PG 38, col. 784. Per l'identificazione di Niceta David con il Paflagone cf. infra, nota 73.

5.3. Anche da altra via, ad esempio gli *Adversus Iconomachos capita septem*⁴⁸ di Teodoro Studita, conosciamo questa pratica degli iconoclasti di utilizzare, in chiave anticonodula, brevi periodi tratti da opere nazianzeniche.

5.4. Anche se non rientra nel periodo qui preso in esame, va a questo punto ricordato, per il suo valore emblematico, un intrigante episodio narrato in un passo del *Bios* di un santo italo-greco, Nilo di Rossano († 1004). Si tratta di una visione notturna in cui al giovane asceta proprio il diavolo, nelle sembianze dei santi Pietro e Paolo, presenta l'esegesi di un tormentato passo gregoriano. Soltanto al risveglio e dopo lunga riflessione, Nilo si accorgerà che il senso profondo di quanto gli era stato diabolicamente rivelato costituiva in realtà una «mostruosa eresia».⁴⁹ Nelle modalità proprie del genere agiografico, sembra qui adombrato il problema serio della possibilità che del Nazianzeno si desse una lettura non ortodossa, spesso innescata dalla densità e difficoltà stesse del suo pensiero. Mi domando talora se dietro certe estenuate ripetizioni di concetti e frasi che passano da commento a commento, da scoliasta a scoliasta, non vi sia qualcosa che sfugge al lettore moderno, tediato da quel modo di procedere, ma che invece toccava da vicino l'*homo Byzantinus*: il voler continuare ad operare, lungo un solco già tracciato, una lettura conformisticamente rassicurante delle *auctoritates* teologiche.

6.1. A un livello distinto da quello delle χρήσεις, funzionalmente inserite nei dibattiti teologici, troviamo citazioni di periodetti o frasi del Nazianzeno ovvero allusioni utilizzate, secondo un registro assai ampio, nei più svariati contesti. È interessante notarne la presenza anche negli *Acta* del Niceno II. Ad esempio, nell'amplissima *refutatio* che vi si fece del concilio iconoclasta del 754, è possibile leggere, anche più di una volta, qualche *locus gregorianus* assunto a guisa di *slogan*: τὴν Βηθλεὲμ τίμησον καὶ τὴν φάτνην

⁴⁸ Ai cc. 6-7, PG 99, coll. 496C-497C.

⁴⁹ *Vita Nili* 12: ed. G. GIOVANELLI, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου*, Badia di Grottaferrata 1972, p. 60.

προσκύνησον.⁵⁰ Il biblico costruttore Bezaleel⁵¹ vien designato, con locuzione gregoriana,⁵² come τὸν ἀρχιτέκτονα τῆς σκηνῆς.⁵³ Autentici *flosculi*, dunque, destinati peraltro, se accompagnati dalla menzione esplicita di Gregorio il Teologo, a riverberare un raggio di *auctoritas* su tutto il contesto.

6.2. A Bisanzio s'è creato un avverbio apposito per indicare la conformità al pensiero e all'espressione del Nazianzeno: θεολογικῶς, «secondo il Teologo». Esso trova un preciso corrispettivo in altri consimili, come, ad esempio, γραφικῶς, ψαλμικῶς, ἀποστολικῶς, εὐαγγελικῶς, πατρικῶς ecc. Una locuzione «tecnica», θεολογικῶς εἰπεῖν, «per dirla col Teologo», viene non di rado usata per accompagnare citazioni o allusioni gregoriane.⁵⁴

6.3. Presento qui tre nuove identificazioni di citazioni accompagnate dal θεολογικῶς εἰπεῖν ovvero da espressione equivalente.

Nell'epistola che l'iconodulo patriarca Germano di Costantinopoli indirizza, agli inizi della crisi iconoclasta, al vescovo Tommaso di Claudiopoli per indurlo a recedere dalle posizioni che questi aveva assunto, si legge nel proemio:

«... io ho ascoltato che [la vostra beatitudine] ha fatto delle cose che, se sono false — per dirla alla maniera di Gregorio il Teologo — i venti le portino via (αὔραι φερέτωσαν), ma s'esse son vere...».⁵⁵

La citazione si rifà ad *Or.* 4,54⁵⁶ e s'impernia soprattutto

⁵⁰ In J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum*, XIII, coll. 309D e 361D (qui σεβάσθητι *pro* τιμῇσιν): cf. *Or.* 38,17, *PG* 36, coll. 329D-332A: *SCh* 358(1990), p. 142, lin. 6-144, lin. 1.

⁵¹ Es 31,2ss *et al.*

⁵² Cf. *Or.* 43,43, *PG* 36, col. 553B: ὁ Βεσελὴλ ἐκεῖνος, ὁ τῆς θείας ἀρχιτέκτων σκηνῆς.

⁵³ In J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum*, XIII, col. 249D. L'identificazione (già in CRIMI, «Le "chreseis"», p. 89, nota 72) della citazione è sfuggita a J.J. YIANNIAS, «A Reexamination of the "Art Statute" in the Acts of Nicaea II», in *Byzantinische Zeitschrift* 80(1987), p. 352, nota 22.

⁵⁴ Essa è più frequente di quanto non appaia da Lampe, p. 628 s.v. θεολογικῶς 2 che ne registra soltanto due occorrenze, ambedue nel *De sacris imaginibus* (1,8 e 3,8) di Giovanni Damasceno.

⁵⁵ In *PG* 98, col. 165A.

⁵⁶ In *PG* 35, col. 577B: *SCh* 309(1983), p. 158, linn. 7-8.

su quel poetico αὔραι φερέτωσαν, abilmente sfoggiato da Germano. Il bello è che qui Gregorio si era a sua volta rifatto alla tradizione letteraria antica, probabilmente all'euripideo αὔραις φέρεσθαι,⁵⁷ che passa così, attraverso la mediazione nazianzenica, nel calamo dell'inconsapevole patriarca.

Nella cosiddetta lettera di papa Pasquale I a Leone V sul culto delle sacre immagini,⁵⁸ che sembrerebbe piuttosto provenire da *milieux* iconoduli bizantini, a un certo punto si legge:

«... mentre noi [gli iconoduli] cui, per dirla col Teologo, fu concesso di fuggire l'errore della superstizione (τὴν δεισιδαίμονα πλάνην) e di essere con purezza insieme a Dio, di conoscere la verità e di adorare soltanto Dio...».⁵⁹

Abbiamo qui una libera citazione di *Or.* 39,8⁶⁰ imperniata soprattutto sull'espressione τὴν δεισιδαίμονα πλάνην, ripresa alla lettera.

Di tenore simile è l'ultima citazione. Essa si trova in un testo agiografico, il *Bios* di un santo iconodulo, Michele Sincello di Gerusalemme, scritta, probabilmente da un monaco del monastero costantinopolitano di Chora, prima dell'867.⁶¹ Gli iconoclasti son qui bollati come ἀχάριστα κτίσματα καὶ τοῦ πονηροῦ πλάσματα.⁶² Son proprio le stesse parole che il Nazianzeno aveva pronunciato nell'*Or.* 38,14⁶³ per marchiare a fuoco gli ariani. E si sa che, a Bisanzio, per screditare un avversario non c'era arma migliore dell'accusarlo di «contiguità» con le grandi eresie dei primi secoli.

7. Dietro a numerose ricostruzioni della fortuna di un autore antico o tardoantico, sta spesso la convinzione, tanto

⁵⁷ *Troad.* 454. Per altri loci similes cf. A. KURMANN, *Gregor von Nazianz Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar*, Basel 1988, p. 185.

⁵⁸ Edita da G. MERCATI, «La lettera di Pasquale I a Leone V sul culto delle sacre immagini», in *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Roma 1901 (Studi e Testi 5), pp. 227-235.

⁵⁹ Ivi, p. 233, linn. 24ss.

⁶⁰ In *PG* 36, col. 341D: *SCh* 358(1990), p. 162, linn. 1-2.

⁶¹ Testo in Th.N. SCHMIT, «Kahrie-džami, I» (*Izvestija Russkago arheologičeskago Instituta v' Konstantinopolě* 11), Sofija 1906, pp. 227-259.

⁶² Ivi, p. 240, lin. 30.

⁶³ In *PG* 36, col. 328A: *SCh* 358(1990), p. 134, linn. 4s.

più radicata quanto meno consapevolmente espressa, che tutte le mediazioni e i «passaggi» di codesta fortuna affondino nel compatto e sicuro terreno della cultura scritta.

Ma, nel caso di Gregorio, la presenza di un dato significativo invita ad andare oltre, per ricercare, se possibile, anche le mediazioni orali⁶⁴ della sua fortuna.

Questo dato è costituito da quel gruppo non troppo ristretto di orazioni gregoriane che vengono designate come λόγοι ἀναγινωσκόμενοι, «discorsi letti», cioè, nel corso di ufficiature della liturgia bizantina. Essi, per questo motivo, han goduto, nel corso dei secoli, di una serie praticamente infinita di mediazioni orali. Periodi e frasi di queste orazioni dovevano, con regolata frequenza, risuonare dentro orecchie più o meno attente: qualche espressione più caratteristica di altre poteva rimanervi più a lungo, sedimentando nella memoria e venendo, così, a far parte di un comune patrimonio di *sententiae* e detti.

Tutto ciò non significa, ovviamente, che di ogni citazione o allusione a passi dei λόγοι ἀναγινωσκόμενοι si possa sostenere la derivazione da mediazioni orali. Però, in linea di principio, non ne andrebbe escluso a priori, soprattutto in determinate circostanze, l'eventuale ruolo. È probabile che, nella stragrande maggioranza dei casi, ci si debba accontentare di avanzare semplicemente l'ipotesi, senza ulteriormente corroborarla. Ma ciò, almeno in una certa fase della ricerca, potrebbe anche bastare.

È possibile fare qualche esempio, anche se al di fuori dell'ambito cronologico di questa relazione? Con cautela, ne presento uno che per sue caratteristiche intrinseche potrebbe fare al caso nostro. Nel proemio dell'*Or.* 40, uno dei λόγοι ἀναγινωσκόμενοι, leggiamo: κóρος δὲ λόγου πολέμιος ἀκοαῖς, ὡς ὑπερβάλλουσα τροφή σώμασι.⁶⁵ Ne appare

⁶⁴ Cf. GARZYA, «Testi letterari», pp. 43s.

⁶⁵ *Or.* 40,1, PG 36, col. 360B: *SCh* 358(1990), p. 198, linn. 9s. Questa *sententia* si riscontra (con esplicito riferimento a Gregorio: ὡς φησιν ὁ Θεολόγος Γρηγόριος) in un testo agiografico di Leonzio di Neapoli, il *Bios* del patriarca Giovanni l'Elemosiniere al c. 1 (in *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, éd. comm. par A.-J. FESTUGIÈRE... en collaboration avec L. Rydén, Paris 1974, p. 347, linn. 12s; cf. anche l'ed. di H. GELZER, *Leontios' von Neapolis Leben des Heiligen Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien*, Freiburg i.B.-Leipzig 1893, p. 8 in appar.). La citazione, finora non identificata, è una piccola ma buona testimonianza della fortuna del passo gregoriano.

subito evidente il carattere gnomico, che l'andamento stesso del periodo, soprattutto da κóρος fino ad ἀκοαῖς, mette in risalto, facilitandone un'eventuale memorizzazione.⁶⁶ Non ci può sorprendere, quindi, la διασκευή che del passo (da κóρος fino a ἀκοαῖς) si legge in una delle redazioni del *Digenēs Akritēs*, quella di Grottaferrata. La frase gregoriana è stata ampliata fino a raggiungere le dimensioni di due versi politici:

κóρος γὰρ λόγου, ὥς φησιν ὁ ἐμὸς Θεολόγος
ταῖς ἀκοαῖς πολέμιος διὰ παντὸς ὑπάρχει.⁶⁷

Se ne noterà, oltre la sfumatura confidente dell'espressione «il mio Teologo», la marcatura del carattere di citazione autorevole (ὥς φησιν).

8.1. All'interno della «tradizione nazianzenica», variegata ma sostanzialmente unitaria, abbiamo notato fin qui qualche polarizzazione degna di nota: lettura del Teologo in chiave ortodossa ovvero non ortodossa, mediazioni scritte e possibili mediazioni orali. Non dobbiamo dimenticarne un'altra, assai importante: quella tra centro e periferia, tra capitale e provincia, lungo le cui linee di forza è possibile disporre le «emergenze» della fortuna gregoriana.

8.2. Un'area certamente eccentrica è quella costituita dall'Italia e dalla Sicilia bizantine.⁶⁸ Non mancano, nel periodo in esame, testimonianze degne di nota, come, ad esempio, quella contenuta nel *Bios* del vescovo Gregorio di Agrigento, il vastissimo romanzo agiografico che andrebbe

⁶⁶ In κóρος δὲ λόγου πολέμιος ἀκοαῖς un bizantino avrebbe potuto scorgere una sorta di dodecasillabo, con pausa dopo la quinta sillaba, anche se decisamente imperfetto e inoltre guastato dall'accentazione sull'ultima sillaba. Un trimetro giambico dello stesso Gregorio (*Carm.* I,2,28,329, *PG* 37, col. 880) ha un attacco equivalente: κóρος δὲ πάντων...

⁶⁷ G (IV), vv. 2043s: E. TRAPP, *Digenes Akrites, Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen*, Wien 1971, p. 236. Sul passo cf. P. ODORICO, «La sapienza del Digenis. Materiali per lo studio dei *loci similes* nella recensione di Grottaferrata», in *Byzantion* 59(1989), pp. 137-163: 141 e 150.

⁶⁸ Per la fortuna del Nazianzeno in quest'ambito mi si consenta il rimando a C. CRIMI, «Osservazioni sulla "fortuna" dei Padri cappadoci nella *Vita Nili* ed in altri testi dell'Italia e della Sicilia bizantine», in *Atti del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano*, 28 settembre-1 ottobre 1986, Rossano-Grottaferrata 1989, pp. 503-517.

collocato tra il 787 e l'815, e la cui composizione è ascritta a un igùmeno, forse siciliano di nascita, del monastero greco di S. Saba a Roma. Il santo — narra la *Vita* — nel corso delle sue peregrinazioni capita a Costantinopoli, ove viene ospitato nel monastero dei SS. Sergio e Bacco. Qui viene sottoposto, dai diaconi del patriarca, a una durissima prova: l'esegesi di un certo numero di *sententiae* del Nazianzeno, cumulativamente chiamate ἀπόρρητα, «arcana», con evidente riferimento all'alta caratura e densità del discorso teologico su cui insistevano. Inutile dire che il futuro vescovo di Agrigento ne esce vittorioso.⁶⁹ È chiaro, dunque, che, qui come altrove, la competenza in materia gregoriana è il tratto che caratterizza, più compiutamente di altri, la perfetta dottrina di un individuo pio e virtuoso.

8.3. Anche l'area siro-palestinese, dopo la conquista araba, è ormai sempre più eccentrica rispetto al cuore dell'impero.⁷⁰ Le comunità melkite lì presenti andranno a sperimentare, nei decenni e poi nei secoli successivi, crescenti difficoltà. Si assisterà, soprattutto agli inizi del IX secolo, a un'emigrazione, anche di «intellettuali», verso terre più ospitali, Costantinopoli in primo luogo. La stessa lingua greca perderà gradualmente terreno, pur conservando intatto, per molto tempo ancora, il suo prestigio di lingua di una grande tradizione. Ecco un possibile senso dell'operazione intrapresa da Cosma col suo *Commentario* ai *Carmina* gregoriani: il Teologo quale segno «forte» di un'identità, nel contempo religiosa e culturale, che si intravedeva minacciata. Recuperarne l'opera significava recuperare uno strumento linguistico d'alto profilo, che di quella identità era componente essenziale. È verissimo che i risultati cui approda Cosma sono del tutto inadeguati.⁷¹ Ma, al di là della meschinità di questi, va considerato il significato complessivo che la sua opera assume e il contesto storico ed ambientale, certo diverso, ad esempio, dall'orizzonte di Nonno, la cui

⁶⁹ *Vit. Greg. Agrig.* 30-32, PG 98, coll. 597B-604D.

⁷⁰ Cf. I. ŠEVČENKO, «Constantinople Viewed from the Eastern Provinces in the Middle Byzantine Period», in *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, London 1982, VI, spec. pp. 735ss.

⁷¹ Cf. TRISOGLIO, «Mentalità ed atteggiamenti degli scolasti», pp. 207ss.

raccolta di *historiae* sembra presupporre un pubblico urbano di media cultura, con interessi per i miti pagani e le figure dei filosofi antichi, che possiamo localizzare in una metropoli dell'Oriente tardoantico.

9. Ho ricordato, all'inizio, il patriarca Metodio e il suo encomio costantinopolitano di s. Agata. Nella capitale dell'impero vorrei, infine, ritornare.

Niceta David Paflagone⁷² nell'*Encomio* del Teologo⁷³ ne narra, al c. 3, τὰς ποικίλης παιδείας χάριν μεταβάσεις τε καὶ μεταστάσεις.⁷⁴ Lo scrittore asserisce che Gregorio si recò, dopo Atene, a Bisanzio, città che

«proprio da poco tempo era stata sollevata al di sopra del resto dell'ecumene. E come ad essa, in quanto capitale, viene opportunamente conferita la ricchezza prodotta dal resto della terra, così già allora, in essa, perché la più potente fra le città, si trasferiva il potere più grande fra tutti, quello della cultura (οἱ λόγοι). In questo tempo, Gregorio aveva frequentato i dotti più ragguardevoli e si era bastantemente addestrato in ogni parte della grammatica e della poesia ed era sommamente rifinito nella retorica...».⁷⁵

Che Gregorio sia stato a Costantinopoli per motivi di studio non sembra attestato.⁷⁶ Quella di Niceta potrebbe essere, piuttosto, l'*amplificatio* di un piccolo dato biografico contenuto nell'*Or.* 7. Il Teologo qui ricorda che, nel suo viaggio di ritorno da Atene in patria, ebbe modo di incontrare, a Costantinopoli, il fratello Cesario, reduce dai suoi studi. I due tornarono insieme alla casa paterna.⁷⁷

⁷² L'identità del Niceta David autore di parafrasi a *Carmina* gregoriani (su cui cf. C. MORESCHINI, «La parafrasi di Niceta David ai *Carmina Arcana* di Gregorio Nazianzeno», in KOINΩNIA 9[1985], pp. 101-114) con il Paflagone, fecondissimo autore di testi agiografici, appare ormai sicura: cf. A. SOLIGNAC, *Nicetas le Paphlagonien*, in *DSp*, XI (1982), coll. 221-224 e B. FLUSIN, «Un fragment inédit de la Vie d'Euthyme le Patriarche? II. Vie d'Euthyme ou Vie de Nicetas?», in *Travaux et Mémoires* 10(1987), pp. 233-260: 251ss.

⁷³ Pubblicato da J.J. Rizzo, *The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian*, Greek Text Edited and Translated, Bruxelles 1976 (Subsidia hagiographica 58).

⁷⁴ Rizzo, *The Encomium of Gregory Nazianzen*, p. 22, linn. 1s.

⁷⁵ Ivi, linn. 11-19. L'esaltazione di Costantinopoli fatta da Niceta riecheggia quanto scrive, allo stesso proposito, lo stesso Gregorio in *Or.* 43,14, PG 36, col. 513A.

⁷⁶ Ne tace il *Bios* del Teologo composto da Gregorio Presbitero (in PG 35, coll. 243-304).

⁷⁷ Cf. *Or.* 7,8, PG 35, col. 763B.

Quale la funzione dell'*amplificatio* di Niceta, che, in verità, distorce il dato reale? Fare, evidentemente, di Costantinopoli, e non di Atene, il coronamento di un'assai lunga vicenda di studi ed anticipare di parecchi anni il rapporto ch'ebbe a instaurarsi fra Gregorio e la capitale. Si tratta di un indizio, lieve quanto si vuole, di una tendenza a «ricentrare» in chiave costantinopolitana il passato e a legittimare, sin dalle sue origini, la superiorità culturale e morale della capitale sul resto dell'impero. Anche Gregorio non poteva che venir attratto in quell'orbita. Tra il IX e il X secolo erano ormai maturate le condizioni perché Costantinopoli si «riappropriasse», per così dire, di quel provinciale, di quel ποιμὴν ὀλίγος καὶ πένης⁷⁸ che, molti secoli prima, vi era giunto.

⁷⁸ Così Gregorio definisce se stesso in *Or.* 32,1, *PG* 36, col. 173C: *SCh* 318(1985), p. 82, lin. 9.

X

NOTE AL COMMENTO DI COSMA DI GERUSALEMME AI CARMINA DI GREGORIO NAZIANZENO

GIOVANNI MENESTRINA

Un codice della Biblioteca Vaticana, il *Vaticanus graecus* 1260, presenta un interesse filologico che va oltre il valore e i meriti del testo da esso contenuto, il commento ai *Carmina* di Gregorio Nazianzeno, attribuito dal manoscritto a Cosma di Gerusalemme. Il titolo completo — invero piuttosto pomposo — di questo commento è: Συναγωγή καὶ ἐξηγήσεις ὧν ἐμνήσθη ἱστοριῶν¹ ὁ θεῖος Γρηγόριος ἐν τοῖς ἐμμέτρως αὐτῷ εἰρημένοις ἐκ τε τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς καὶ τῶν ἔξωθεν ποιητῶν καὶ συγγραφέων Κοσμᾶ Ἱεροσολυμίτου πόνημα Φιλογρηγορίου.²

Non tutti gli studiosi sono concordi con il *Vaticanus graecus* 1260 nell'attribuire a Cosma il Giovane o di Gerusalemme queste «storie». Infatti la maggior parte di essi — tra cui il Krumbacher,³ l'Eustratiades,⁴ il Beck,⁵ il Trisoglio,⁶

¹ Il termine ἱστορίαι è pressoché intraducibile in italiano, che non continua in questo caso tutti i valori del latino *historiae* (cf. la tr. latina di PG 38, col. 341: «Collectio et interpretatio historiarum quarum meminit divus Gregorius in carminibus suis tum ex S. Scriptura tum ex profanis poetis atque scriptoribus. Opus Cosmae Hierosolymitani cognomento Philogregorii»).

² PG 38, col. 341.

³ K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches* (527-1453), München ²1897, vol. II, pp. 674 e 679-680.

⁴ S. EUSTRATIADES, «Κοσμᾶς Ἱεροσολυμίτης ὁ ποιητῆς ἐπίσκοπος Μαΐου-μᾶ», in *Νέα Σιών* 28(1933), p. 91.

⁵ H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, pp. 516s.

⁶ F. TRISOGLIO, «Mentalità ed atteggiamenti degli scoliasti di fronte agli scritti di S. Gregorio Nazianzeno», in *II. Symposium Nazianzenum* (Louvain-la-Neuve 25-28 août 1981), Actes du colloque international... éd. par J. MOSSAY, Paderborn 1983, pp. 207ss.

l'autore della nota introduttiva all'edizione della *Patrologia Graeca*⁷ e gli estensori delle voci del *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (A. Chappet),⁸ dell'*Enciclopedia cattolica* (E. Peterson),⁹ del *Lexicon für Theologie und Kirche* (R. Schlötterer)¹⁰ e del *Dizionario patristico e di antichità cristiane* (J. Irmscher)¹¹ — assegnano l'opera alla prima metà dell'VIII secolo e l'attribuiscono a Cosma il Giovane (detto anche Cosma di Gerusalemme o Cosma di Maiuma o Cosma Hagiopolites o anche Cosma il Melode, per la sua attività di autore di inni ecclesiastici soprattutto per le feste della Madonna). Questo Cosma il Giovane è il fratello adottivo di Giovanni Damasceno; con lui fu monaco nel monastero di Saba presso Gerusalemme e poi — come si apprende da una biografia araba di Giovanni Damasceno — fu eletto vescovo di Maiuma nel 743.¹² C'è però chi, come il Sinko,¹³ preferisce attribuire l'opera a Cosma il Vecchio (detto anche Cosma il Monaco), italiano d'origine ed educatore sia di Cosma il Giovane che di Giovanni Damasceno, e poi monaco di Saba pure lui. Non manca però chi, come il Lefherz o in definitiva anche il Detorakes, più prudentemente evita di prendere posizione, limitandosi a riferire le varie ipotesi.¹⁴

Le «storie» di Cosma si aprono con un προοίμιον¹⁵ nel quale l'autore, dopo una lunga e macchinosa premessa, dichiara gli intenti della sua opera e tutto il suo entusiasmo

⁷ PG 38, col. 339.

⁸ Vol. III/2, coll. 2993ss, s.v. Cosmas de Maiuma. Per il commento ai *Carmi* del Nazianzeno cf. col. 2997.

⁹ Vol. IV, coll. 685s, s.v. Cosma il Melode.

¹⁰ Vol. VI, coll. 565, s.v. Kosmas v. Jerusalem.

¹¹ Vol. I, col. 794, s.v. Cosma di Maiuma.

¹² Per ulteriori notizie cf. la biografia di Giovanni Damasceno in PG 94, coll. 440ss. Il Detorakes (cf. infra, nota 14), anticipa la datazione al 735.

¹³ TH. SINKO, *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni*. Pars II «De traditione indirecta», Cracoviae 1923, p. 32.

¹⁴ F. LEFHERZ, *Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten*, diss. Bonn 1958, pp. 157s. T. E. DETORAKES, Κοσμάς ὁ Μελωδός. Βίος καὶ ἔργο, Thessalonike 1979. Il Detorakes è lo studioso che si è occupato con maggiore attenzione della problematica, analizzando minutamente le varie possibilità. Per l'individuazione di Cosma, cf. pp. 15ss; per il commento ai *Carmi* di Gregorio Nazianzeno, cf. pp. 226s. Cf. anche A. KAZHDAN — S. GERO, «Kosmas of Jerusalem: a More Critical Approach to his Biography», in *BZ* 82(1989), pp. 122-132.

¹⁵ PG 38, coll. 341-348.

per la poesia del suo autore preferito, esprimendo ingenuamente la convinzione che solo a farsi «Gregoriologi» si è destinati a conseguire una grande gloria: ἄλλοι δὲ καὶ μόνον Γρηγοριολόγοι γεγονότες, ἦσαν τὸ κλέος.¹⁶

L'opera prosegue con il commento di passi tratti da molti *Carmi* del Nazianzeno, che vengono prima citati e poi commentati con la sola preoccupazione di chiarirne gli aspetti eruditi, o da Cosma ritenuti tali.

Per fare un esempio, dal primo dei *Carmina historica* (II,1,1, PG 37, coll. 969ss) Cosma cita e commenta per lo più con metodo anagogico:¹⁷

- i vv. 1-3, dove Gregorio Nazianzeno ricorda il combattimento contro Amalek di Es 17,8-16;
- il v. 5, con la vicenda di Daniele tra i leoni (Dn 6);
- il v. 6, con la vicenda di Giona nel ventre della balena (Gn 1-2);
- i vv. 8-9, con la vicenda dei tre fanciulli Anania, Azaria e Misaele gettati nella fornace (Dn 3);
- i vv. 10-11, dove viene richiamato l'episodio evangelico di Gesù che cammina sulle acque (Mt 14,22-33 e par in Mc e Gv);
- il v. 13, con le numerose malattie guarite da Gesù Cristo;
- il v. 329, con la vicenda di Adrasto e Menelao;
- i vv. 352-353, dove il commento di Cosma presenta il significato anagogico della schiavitù in Egitto (Es 1-2): l'Egitto è una terra nera, il che significa la perseveranza nel peccato; il faraone è il diavolo; le fatiche cui sono sottoposti gli ebrei sono i danni che il diavolo procura all'anima; la terra promessa è la pace che l'anima raggiunge con la vita eterna;
- i vv. 356-359, dove viene descritta Babilonia e la terra circostante;
- ancora il v. 359, con il ritorno da Babilonia e la riedificazione del tempio di Salomone (Ne 2 e Ag 1);
- i vv. 367-369, con la parabola del buon samaritano (Lc 10,25-37);
- i vv. 393-396, con la parabola del fariseo e del pubblicano (Lc 18,9-14);
- il v. 426, con la storia di Anna, la madre di Samuele (1Sam 1-2);
- i vv. 432-434, dove vengono ricordati il sacerdote Eli e i suoi figli Ofni e Pincas (1Sam 2-4);
- i vv. 440-444, con il sacrificio di Isacco (Gen 22);
- i vv. 480-483, con la storia di Lot e la sua liberazione quando Sodoma fu distrutta (Gen 19,1-29);
- i vv. 577-581, con la parabola di Lazzaro e il ricco epulone (Lc 16,19-31);

¹⁶ PG 38, col. 343.

¹⁷ PG 38, coll. 347-362.

- il v. 584, con la guarigione dell'emoirrisa (Mt 9,18-24 par);
- i vv. 585-586, con la guarigione dell'indemoniato geraseno (Mc 5,1-20);
- il v. 587, dove Gregorio menziona genericamente le guarigioni evangeliche dalla lebbra, e Cosma le commenta anagogicamente paragonando la lebbra all'anima macchiata da molti peccati (ad esempio Mc 1,40-45: è il primo caso);
- il v. 588, con la guarigione di un cieco e di un sordomuto, che in senso anagogico è per Cosma simbolo di chi è tardo all'ascolto del messaggio divino;
- i vv. 588-590, con la guarigione dell'uomo dalla mano inaridita (Mc 3,1-6);
- il v. 590, con la guarigione di molti paralitici;
- il v. 591, con la moltiplicazione dei pani e dei pesci (si tratta della prima moltiplicazione di cinque pani e due pesci: Mc 6,30-44 par);
- i vv. 591-592, che presentano la spiegazione anagogica dell'episodio di Gesù che cammina sulle acque già menzionato nella parte iniziale del commento al *Carme* II,1,1: Gesù calma le tempeste dell'anima, così come ha calmato la tempesta del mare agitato (Mc, Mt, Gv subito dopo la moltiplicazione dei pani);
- il v. 592, con la trasfigurazione di Gesù (Mc 9,2-8);
- il v. 593, con la guarigione di un paralitico (la più importante, quella del paralitico di Cafarnao, Mc 2,1-12);
- i vv. 593-594, con la risurrezione di Lazzaro (Gv 11,1-44);
- i vv. 594-595, dove viene ricordato l'episodio di Gesù che rinfaccia il fico sterile (Mc 11,20-35);
- infine i vv. 616-619, dove Gregorio cita il paragone di Am 5,18: «[il giorno del Signore] sarà come quando uno fugge davanti al leone e si imbatte in un orso; entra in casa, appoggia la mano sul muro e un serpente lo morde», e Cosma si dimostra incapace di commentare, limitandosi a completare la citazione riferendo il versetto precedente e quello seguente, senza neppure tentare un'applicazione spirituale e tanto meno l'interpretazione storica, che è da ricollegare alla distruzione di Gerusalemme.

Chiedo venia ai lettori per questo lungo ed arido elenco, ma non ho trovato altro modo per raggiungere, nel breve spazio a disposizione, il duplice obiettivo:

a) di mostrare il modo di procedere di Cosma e la strana mescolanza di sacro e profano, di episodi dell'Antico e del Nuovo Testamento ed episodi dell'antichità classica (e guai dimenticarsi che generalmente questi autori cristiani provenivano da una formazione classica, che non c'era presso il popolo!);

b) di dare alcuni esempi del livello contenutistico dell'esegesi del Nostro.

E mi si creda sulla parola: il procedimento non cambia

per tutto il resto del commento; anzi, più i *Carmina* del Nazianzeno sono ampi e complessi e ricchi di citazioni erudite, più si ha l'impressione della disorganicità della trattazione, dove talora prevalgono i miti greci, talora le vicende dell'Antico o quelle del Nuovo Testamento. Per non parlare poi di quei tratti individuati ed elencati dal Trisoglio nel già ricordato saggio sugli scolasti di Gregorio Nazianzeno – in cui vengono riportati «nudi nudi, gli elenchi gregoriani dei libri biblici [...] e delle piaghe d'Egitto [...], il decalogo [...], la lista dei patriarchi [...] e degli apostoli [...], la genealogia di Cristo [...], i miracoli e le parabole evangeliche [...]» oppure viene compendiata in poche righe l'*Iliade*, viene rievocata «succintamente la gara di bellezza delle tre dee sotto l'arbitrato di Paride», viene compilato «l'inventario delle costellazioni celesti e dello Zodiaco».¹⁸

Per tornare al *Vaticanus graecus* 1260, si deve dire che si tratta di un codice membranaceo del XII secolo, ricordato al n. 3043 della *Clavis Patrum Graecorum*, di complessivi 228 ff. generalmente di 25 o 26 righe ciascuno, scritti da un solo copista, il quale utilizza due tipi di scrittura:

a) una maiuscola alessandrina, che non presenta abbreviazioni o compendi, ha qualche errore dovuto all'itacistica ed è corredata di spiriti, accenti, punteggiatura e segni diacritici; questa prima scrittura viene impiegata per i titoli, i lemmi e, quel che più importa, per gli *excerpta* dei *Carmina* di Gregorio;

b) una minuscola del XII secolo, che presenta elementi corsiveggianti consueti nella minuscola di quel periodo: si tratta di una scrittura piuttosto fluida e di buona leggibilità, con rare abbreviazioni e compendi e con qualche errore dovuto all'itacistica, corredata di quasi tutti gli spiriti e gli accenti, nonché di una punteggiatura abbastanza precisa e di altri segni diacritici; questa seconda scrittura viene impiegata per l'indice iniziale, per il *πρῶτον* e per gli *scholia* ai *Carmina* del Nazianzeno.

Il codice è interfogliato in quattro punti con fogli di materiale cartaceo: il f. 57r-v, 7 ff. dal 96r al 102v, 2 ff. dal 175r al 176v e infine altri 2 ff. dal 181r al 182v. Poiché l'indi-

¹⁸ TRISOGLIO, *Mentalità ed atteggiamento degli scolasti*, p. 208, nota 81.

ce iniziale, che copre senza omissioni buona parte del testo, indica gli argomenti trattati in tutto il commento, comprese quindi anche le parti lacunose e i fogli lasciati bianchi, si deve pensare che uno dei possessori del codice sperava di poterne colmare le lacune, utilizzando altri codici più integri.

Del commento di Cosma si hanno due edizioni:¹⁹

a) quella curata all'inizio dell'Ottocento da Angelo Mai, che occupa la II parte del II volume (pp. 1-373), apparso nel 1839, dello *Spicilegium Romanum*, una vasta miscellanea di testi latini e greci quasi tutti inediti;

b) quella compresa nel vol. 38 della *Patrologia Graeca* del Migne (coll. 341-680), che riprende con gran parte dei suoi difetti l'edizione del Mai.

Per amore di completezza bisogna anche ricordare l'edizione con commento curata da J. Bidez e F. Cumont di alcuni ff. del *Vaticanus graecus* 1260 (esattamente dal f. 82v, lin. 4 all'83r, lin. 18 = Mai, pp. 129s; PG 38, coll. 461s), dedicati alle indagini sullo Zodiaco compiute da Zarathustra, dai suoi figli, da un nipote e da Ostone.²⁰

Il già ricordato Lefherz, che scrive la sua tesi di dottorato nel 1958, segnala che è in corso un'edizione critica da parte di Léon Sternbach,²¹ senza sapere che questo importante studioso polacco era morto in un campo di concentramento nazista, e che per forza di cose il progetto era stato abbandonato.

Nell'ambito di questa ricerca ho operato un sondaggio (che potrebbe avere il suo sbocco in un tentativo di rilettura critica) sul *Vaticanus graecus* 1260, collazionandolo sull'edizione curata da Angelo Mai, quella contenuta nello *Spicilegium Romanum*.

La prima impressione, che ho avuto già dopo la lettura di qualche decina di fogli del manoscritto e che poi ho potuto riconfermare a lavoro ultimato, è che il commento di Cosma potrà essere utilmente studiato e utilizzato solo in presenza di un'edizione critica, che:

¹⁹ Cf. il già ricordato n. 3043 della *Clavis Patrum Graecorum*.

²⁰ Si tratta delle pp. 271-275 di *Les Mages Hellenisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, vol. II, *Les Textes*, Paris 1938 (cf. anche vol. I, *Introduction*, ivi, pp. 175ss).

²¹ LEFHERZ, *Studien zu Gregor von Nazianz*, p. 158.

a) riporti rigorosamente al testo del manoscritto vaticano sia gli *excerpta* dei *Carmina* del Nazianzeno sia il commento di Cosma stesso;

b) tenga conto degli *Scholia Clarkiana*, che – come è già stato indicato dal Patzig²² – dipendono da Cosma e sono tramandati da un manoscritto del X secolo, l'*Oxonienus Bodleianus Clarkianus* 12,²³ che è di due secoli più antico del *Vaticanus graecus* 1260;

c) sfrutti adeguatamente le recenti edizioni e i nuovi studi sui *Carmina* di Gregorio Nazianzeno.

Ciò è indispensabile, in quanto il Mai dà l'impressione di aver lavorato in fretta e talora anche arbitrariamente, secondo il suo solito, incorrendo in una serie di errori e inesattezze, che – come ho potuto verificare – solo in parte sono state rimediate nel vol. 38 della *Patrologia Graeca*. Si va infatti dalla mancata correzione di errori dovuti all'itacistica, ai molti nomi propri scritti con la minuscola, all'omissione di una o più parole, al salto di una o più righe del commento, all'omissione di versi degli *excerpta* dei *Carmina* del Nazianzeno o all'inversione del loro ordine, al rimando selvaggio a una pagina precedente e piuttosto distante per risparmiare di trascrivere poche righe identiche (arbitrio che permane nella *Patrologia Graeca*), al pesante intervento sul testo dei *Carmina* di Gregorio, utilizzando o altri codici vaticani dei *Carmina* stessi oppure le edizioni che il Mai aveva a disposizione.

Durante la stesura di questa comunicazione, mi sono chiesto più volte se era opportuno presentare qualche esempio di questi errori e arbitri del Mai. Pur con qualche esitazione, ho deciso di riferire qualche caso, scelto tra i più significativi con il solo intento di indicare ai lettori quale

²² E. PATZIG, «De Nonnianis in IV Orationes Gregorii Nazianzeni commentariis», in *Abhandlung zu dem Jahresberichte der Thomasschule zu Leipzig für das Schuljahr von Ostern 1889 bis Ostern 1890*, Leipzig 1890, p. 17. Cf. LEFHERZ, *Studien zu Gregor von Nazianz*, p. 160.

²³ Il codice è descritto da TH. GAISFORD, *Catalogus sive notitia manuseriptorum qui a cel. E.D. Clarke comparati in Bibliotheca Bodleiana adservantur*. Pars I. Inseruntur scholia quaedam inedita in Platonem et in carmina Gregorii Nazianzeni, Oxonii 1812, pp. 23-56 (gli scolii che ci interessano sono riportati alle pp. 35-56). Cf. anche *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, vol. IV a cura di F. MADIAN, Oxford 1897, p. 301, n. 18374; *Clavis Patrum Graecorum*, n. 3044.

mole di lavoro aspetta chi volesse dedicarsi all'edizione del commento di Cosma:

1. la parola che viene più spesso omessa è καί; e ciò avviene sia quando καί è scritto per esteso sia quando è compendiato, provocando spesso notevoli danni al testo;

2. spesso vengono omessi senza che il testo ne risenta δέ, γάρ, oppure gli articoli;

3. spesso le parole composte vengono semplificate, come all'inizio del f. 32v (= Mai, p. 39, lin. 7; PG 38, col. 376, pen. lin.), dove il Mai trascrive ἀπειλείται anziché ἐναπειλείται;

4. dopo i titoli dei singoli *Carmi* sottoposti a commento manca quasi sempre ἱστορία e ἱστορίαι;

5. viene spesso omesso un elemento di un elenco, che ritorna successivamente per le spiegazioni del caso, come avviene per il Δανιήλ del f. 13v (= Mai, p. 9, lin. 11; PG 38, col. 349, lin. 4) da inserire tra Ἰσραήλ e Ἀνανίας; oppure vengono omessi i primi due elementi della seguente sequenza negativa del f. 152r (= Mai, p. 239, lin. 24; PG 38, col. 363, lin. 12) οὐ πενία, οὐ κρημνός, οὐ βυθός, οὐ διωγμός, οὐ μάστιγες, οὐ δὲ μάχαιρα καθαρῖσαι δυνήσονται (le parole omesse sono οὐ πενία, οὐ κρημνός);

6. spesso vengono omesse una o più parole non del tutto essenziali per la comprensione del discorso, ma senza dubbio utili, come all'inizio del f. 14r (= Mai, p. 9, lin. 21; PG 38, col. 349, lin. 16), dove nel codice si legge τῇ Νινευῇ πόλει μεγάλη, mentre nel Mai πόλει manca;

7. qualche volta l'omissione coinvolge parole essenziali, come al f. 16v (= Mai, p. 13, lin. 20; PG 38, col. 353, lin. 12), dove il codice ha τοῖς δὲ ἐξ Ἀδὰμ τὸν αὐτὸν πόλεμον ἐπαναδεδεγμένον e il Mai omette πόλεμον; oppure come al f. 85r (= Mai, p. 134, lin. 13; PG 38, col. 465, linn. 26, 29), dove in un altro elenco dopo ἐνανθρωπήσεως viene dimenticato περὶ τε τῆς Ἀδὰμ παραβάσεως καὶ τῆς ἀνορθώσεως e subito sotto si legge ἐν τῷ περὶ βαπτίσματος anziché ἐν τῷ περὶ βαπτίσματος λόγῳ;

8. talora viene omesso un gruppo di parole per omeoteleuto, come avviene alla fine del f. 113v (= Mai, p. 173, lin. 13; PG 38, col. 502, lin. 4), dove il codice ha φιλοτιμούμενος τὰ σπέρματα τούτοις ἢ Δημήτηρ οὐ τὰ σπέρματα δέδωκεν, che diventa <καὶ> φιλοτιμούμενος τὰ σπέρματα

δέδωκεν; ciò avviene anche al f. 147r (= Mai, p. 231, lin. 21; *PG* 38, col. 558, lin. 7), dove il codice ha *τίνες οἱ συλλογισμοί, τί τὸ φυσικὸν μέρος, τίνες αἱ δραστικαὶ ἀρχαί*, che viene semplificato in *τίνες αἱ δραστικαὶ ἀρχαί*;

9. qualche volta vengono aggiunte parole in un elenco, come alla fine del f. 62v (= Mai, p. 92, lin. 3; *PG* 38, col. 427, lin. 6), dove il Mai, citando un verso del Nazianzeno, ha *πλᾶσμα θεοῦ, παράδεισος, Ἐδέμ, κλέος, ἐλπὶς, ἐφετημή*, ma *ἐλπὶς* manca nel codice vaticano;

10. esempi immediatamente intuibili di salto di riga sono la frequente omissione di formule di rimando a «storie» precedenti, come *Κεῖται ἡ παροῦσα ἐξηγήσις ἐν τῷ τρίτῳ λόγῳ* (f. 79r = Mai, p. 123, dopo lin. 21; *PG* 38, col. 455 prima dell'ult. lin.), *Κεῖται ἐν τῷ β' λόγῳ* (f. 84r = Mai, p. 132, lin. 11; *PG* 38, col. 463, tra linn. 34 e 35), *Κεῖται ἐν τῷ β' καὶ γ' λόγῳ* (f. 193v = Mai, p. 305, dopo l'ult. lin.; *PG* 38, col. 618, dopo lin. 15).

A onor del vero il Mai talora opera delle ottime correzioni. E al riguardo cito come unico esempio l'espunzione della parabola τοῦ τυφλοῦ e di quella τῆς μεταμορφώσεως dall'elenco delle parabole del f. 75r-v (= Mai, p. 115, lin. 19; *PG* 38, col. 448, lin. 22 dopo τῶν ζ' ἁρτων), in quanto trattasi non di parabole, ma dei miracoli della guarigione di un cieco e della trasfigurazione: questo è un caso in cui il lettore gradirebbe però la presenza dell'apparato critico.

Mi avvio a concludere, riconfermando l'opinione precedentemente espressa della necessità di una lettura critica moderna, fornita di apparato critico, di apparato dei riman-di biblici e profani e di indici. Solo in presenza di un testo critico sicuro sarà possibile intraprendere altre piste di indagine e studiare a fondo non solo le convergenze tra il commento di Cosma ai *Carmi* di Gregorio Nazianzeno e il commento dello Pseudo Nonno alle *Orazioni* dello stesso Nazianzeno,²⁴ che — come ha mostrato il Trisoglio nel suo studio già citato²⁵ — resta la fonte più ricca tra quelle utilizzate da Cosma, ma sarà possibile indagare anche le altre fonti

²⁴ Non credo invece che dalla massa dei codici nonniani sia possibile ricavare materiale davvero utile per un'eventuale ed. critica.

²⁵ Cf. p. 208, nota 83.

delle *στοργίαι* del nostro. E forse si potrà davvero individuare come si sono formate queste filze di *scholia*, che per il loro ripetersi di autore in autore fanno venire in mente le *Catene* dei commenti biblici.

XI

MICHELE PSELLO COMMENTATORE DI GREGORIO DI NAZIANZO: NOTE PER UNA LETTURA DEI *THEOLOGICA*

ENRICO V. MALTESE

«Il Padre... sebbene... si curi, ovunque, di essere chiaro, non ottiene che alcuno, nel leggere i suoi scritti, non resti senza dubbi. Per questo molti... chi su un punto chi su un altro, han composto diversi libri di esegesi ed anch'io ho chiarito, in tal campo, non poche aporie e ho dato, come sai, improvvisando, risposta adeguata ai quesiti». Così, nel *Discorso improvvisato sullo stile del Teologo* (§ 22)¹ Psello ricordava, con l'abituale compiacimento di sé, la propria attività di esegeta del Nazianzeno. Ma presso i posteri il suo lavoro non ha incontrato altrettanta indulgenza; anzi, più di altri settori della sua imponente produzione di poligrafo, è stato condannato a un lungo oblio, restando quasi totalmente inedito fino alla pubblicazione, nell'estremo scorcio del 1989, del I volume dei *Theologica* curati da Paul Gautier.²

Così i commenti di Psello a Gregorio sono rimasti implicati nel giudizio complessivo, non troppo lusinghiero, sull'o-

¹ Editto da A. MAYER, «Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz», in *Byzantinische Zeitschrift* 20(1911), pp. 27-100 (testo: 48-60); la traduzione è di M. SOLARINO, in *Cultura e politica nell'XI sec. a Bisanzio. Versioni di testi di Michele Psello e Giovanni di Euchaïta* (Istituto di Studi bizantini e neoellenici. Pubblicazioni 2), Catania 1988, p. 34.

² *Michaelis Pselli Theologica*, I, ed. P. GAUTIER (BT), Leipzig 1989, nell'ambito dell'edizione complessiva degli *scripta minora* pselliani progettata e guidata, fino alla sua recentissima scomparsa (1990), da L.G. Westerink (sul piano dell'impresa cf. L.G. WESTERINK, in *Byzantion* 47[1977], p. 369). Ringrazio il Teubner Verlag lipsiense di avermi premurosamente dato modo di accedere al lavoro di Gautier in anticipo sui consueti tempi di distribuzione. I *Theologica* richiamati in questo lavoro sono citati secondo il numero dell'opuscolo e delle linee dell'edizione di Gautier.

pera teologica del poliistore, un giudizio che a dire il vero si basa su un numero molto ristretto di testi eterogenei e che tuttavia si è radicato presso gli specialisti di letteratura teologica bizantina.³ Per quanto sostanzialmente fondata, la valutazione che ne risulta è piuttosto vaga. In luce vengono, certo, tratti genuinamente pselliani: il platonismo *de rebus Christianis*, di quando in quando ibridato con un farraginoso eclettismo, l'attento ossequio all'ortodossia ufficiale, la bizantina astrusità e prolissità di talune allegorie, la raffinatezza retorica dell'esposizione, che maschera peraltro la scarsa originalità speculativa (un punto su cui pesa l'inevitabile quanto storicamente improponibile confronto con la scolastica occidentale). Ma molto, troppo rimane in ombra: l'effettiva ampiezza e profondità delle letture ecclesiastiche di Psello, lo spettro degli interessi e delle conoscenze, la destinazione del lavoro interpretativo, e, più del resto, la concreta applicazione del metodo, ossia i modi e le procedure adottate. Lacune che non sorprendono, considerata l'esiguità del materiale disponibile all'indagine.

Ora il I volume dei *Theologica* fornisce una sostanziosa documentazione per iniziare a colmare i vuoti: 116 opuscoli esegetici, dei quali oltre il 90% inedito (solo 7 di questi scritti erano già noti integralmente, altri 6 comparivano in edizioni parziali, condotte talvolta su testimoni deteriori).

³ Cf. soprattutto J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, New York ²1979, tr. it. Casale Monferrato 1984, pp. 78-80. Più cauto H.-G. BECK, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Byzantinisches Handbuch 2.1), München 1959, pp. 538-542. Ma per la contiguità, o, meglio, la connessione indissolubile che a Bisanzio, e specialmente nell'attività pselliana, legava «teologia» e «filosofia», cenni all'operato teologico del poliistore si dovranno cercare nelle pagine dedicate alla sua speculazione: oltre all'invecchiato, ma sempre utile CHR. ZERVOS, *Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle, Michel Psellos*, Paris 1920, cf. soprattutto B. TATAKIS, *La philosophie byzantine (Histoire de la philosophie*, a cura di E. BRÉHIER, II fasc. suppl.), Paris ²1959, pp. 161-220 (per ulteriore bibliografia e una rassegna delle opinioni in merito all'originalità della filosofia pselliana rinvio a U. CRISCUOLO [ed.], *Michele Psello. Autobiografia. Encomio per la madre* (Speculum 11), Napoli 1989, pp. 68-71 e n. 17). Un'effettiva utilizzazione degli opuscoli finora inediti ai fini di una migliore comprensione delle dottrine pselliane è stata ovviamente ridottissima: oltre alla meritoria, ma parziale, esplorazione del *Parisinus graecus* 1182 condotta da P. JOANNOU, *Christliche Metaphysik in Byzanz, I, Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos* (Studia Patristica et Byzantina 3), Ettal 1956, c'è poco altro da registrare: cf. soprattutto G. WEISS, «Forschungen zu den noch nicht edierten Schriften des Michael Psellos», in *Βυζαντινά* 4(1972), pp. 15-16.

Soprattutto per i commenti al Nazianzeno il lavoro di Gautier è preziosissimo, come può subito rendersi conto chi confronti i frustuli latini disseminati nelle edizioni del Billius (1569) e del Leunclavius (1571), poi parzialmente riprodotti dal Migne,⁴ e un pugno di altri testi,⁵ con la rigogliosa messe ora raccolta nell'*editio princeps*.

Perché un materiale tanto complesso possa essere compiutamente integrato, insieme con gli altri *scripta minora*, in una riconsiderazione generale della figura di Michele Psello, dovrà passare molto tempo; la mia esposizione, quindi, si propone solo di individuare, in via inevitabilmente molto provvisoria e parziale, alcune direzioni di lettura che si annunciano particolarmente fruttuose.

Poiché queste prime osservazioni si basano essenzialmente, oltre che su ricerche avviate in precedenza, sui nuovi testi prodotti dal Gautier, è indispensabile un cenno preliminare sulla qualità del volume. Si tratta di un'edizione eccellente, come non ci si poteva che attendere dall'acribia di un benemerito specialista di Psello: ma certo l'ampiezza dell'impresa — 450 pagine della faticosa prosa ermeneutica pselliana —, il suo carattere pionieristico, e la mancata revisione dell'editore, scomparso nel 1983, hanno in qualche modo inciso sul risultato finale. Non appaiano quindi ingenerosi alcuni rilievi che hanno l'unico scopo di prospettare, nella fondamentale validità di quanto compiuto dal Gautier, l'acquisizione di nuovo materiale e il consolidamento di quello già edito. Per brevità mi limito strettamente agli opuscoli concernenti il Nazianzeno, e non tocco problemi particolari e minuti.

Nel volume compaiono 67 ἐξηγηταὶ che discutono altrettanti luoghi delle *Orazioni* di Gregorio. È naturale chiedersi, dopo una così lunga attesa, se almeno in questo settore siano compresi tutti i testi pervenutici, così da permettere

⁴ Per una informazione particolareggiata si ricorrerà a I. SAJDAK, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni*, I (Meletemata Patristica 1), Cracoviae 1914, pp. 176-187; cf. anche F. LEFHERZ, *Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten*, diss. Bonn 1958, pp. 138-139, 292; per ciò che specificamente riguarda Psello non aggiunge nulla l'ottimo lavoro di D. LATTEUR, *Les scholies aux discours de S. Grégoire de Naziance. État de la question et scholies au discours 24 éditées*, diss. Louvain-la-Neuve 1981.

⁵ Erano già editi solo gli opuscoli 23, 47, 53, 88.

finalmente un'esplorazione esauriente. Gautier non ha avuto la possibilità di precisare i criteri della presentazione dei testi teologici, e in proposito la *praefatio*, scritta nel 1986 dal direttore del progetto ecdotico complessivo degli *scripta minora* pselliani, L.G. Westerink, è piuttosto reticente. Con un po' di buona volontà sembra di poter dedurre che al I volume siano stati destinati solo gli opuscoli contenuti nel principale testimone pselliano, il celebre *Parisinus graecus* 1182 (P), collazionato, per le parti comuni, con il Laurenziano 57, 40 (L), secondo per ampiezza e importanza, ma indipendente da P; questa scelta, però, ha creato una situazione piuttosto confusa, con omissioni di testi strettamente collegati al materiale edito. Segnalo un esempio che ci riguarda da vicino. In un lungo e accurato studio preliminare sui due manoscritti⁶ Gautier aveva accantonato, forse perché non pienamente convinto della paternità pselliana, una mezza dozzina di opuscoli teologici trāditi da P (P7, secondo le sigle adottate dallo studioso francese) e da L (L245, L262, L264-266): un paio sono invece poi stati inseriti nell'edizione, suppongo da Westerink (P7, L264 = *Theol.* 28; 66), gli altri ne sono rimasti fuori. Ho collazionato questi ultimi sul Laurenziano: due di essi – rispettivamente L121v-124v, sull'*Or.* 2, 13 e L165r-167r, sull'*Or.* 39, 12 – sono esegesi di luoghi del Nazianzeno che per contenuto e linguaggio a mio parere risalgono, almeno con lo stesso grado di certezza degli altri testi già pubblicati, a Psello. La materia dei due saggi si riconnette ai *Theologica* 67-68. Quanto al primo, è da osservare che mentre in *Theol.* 67 si legge un semplice appunto, L121v-124v tramanda un testo ampio, palesemente predisposto all'uso didattico (cfr. 122r: καὶν [καὶν L] τῷ προτεθέντι τὴν τήμερον προβλήματι παρ' ὑμῶν [ἡμῶν L]; ivi, rivolto ancora agli allievi: «anche voi, credo, avete udito questo da Plutarco, perché certo non vi siete ancora accostati a Platone»; 124v: «è sufficiente questo a un uditorio di filosofi»); in *Theol.* 67 l'esegesi inizia e termina *ex abrupto*: in L è compresa tra un prologo e un epilogo che mostrano le stesse caratteristiche di quelli che avviano e chiudono la

⁶ P. GAUTIER, «Deux manuscrits pselliens: le *Parisinus graecus* 1182 et le *Laurentianus graecus* 57-40», in *Revue des Études Byzantines* 44(1986), pp. 45-110.

maggior parte dei *Theologica*; quanto, infine, al nucleo concettuale, entrambi i testi poggiano su una particolare spiegazione della frase di Gregorio *μη φαινόμεθα τῆς θαυμασίας ἀρετῆς κακοὶ ζωγράφοι, μᾶλλον δὲ ζωγράφων οὐ φαύλων ἴσως, τῶν δὲ πολλῶν φαῦλον ἀρχέτυπον* (*Or.* 2, 13 [421B 10-12]), che Psello interpreta nel modo seguente: *μη γινόμεθα φαῦλον ἀρχέτυπον τῶν πολλῶν καὶ ἀνοήτων ζωγράφων· τῶν γὰρ μη φαύλων ἴσως οὐκ ἂν γενοίμεθα*, ossia: «non forse di pittori non cattivi [cioè “buoni”], ma della massa»; così pure, ma con un più lungo, ordinato e articolato sviluppo, e chiose specifiche ai singoli elementi dell'espressione, leggiamo in L: cf. soprattutto 123r τοῦτο γοῦν αὐτὸ φησὶν ὁ μέγας ὑπαινιττόμενος... εἴτα ὑποδιαρούμενος τίνων μὲν, τίνων δ' οὐ, «οὐ φαύλων ἴσως» προὐτέθεικεν, ἀλλὰ «τῶν πολλῶν». Οἱ μὲν γὰρ μη φαῦλοι οὐκ ἀπατηθήσονται τῷ μιμήματι, διάκρισιν ἔχοντες, ὡς εἰρήκαμεν, χείρονος καὶ βελτίονος· οἱ δὲ πολλοί, οἵτινες εἰσὶν οἱ νηπιώδεις ἢ κτηνώδεις, ἀλόγως ὅπη τύχῃ πράττοντες καὶ ταῖς ἐτέρων ἀρεταῖς ἀνεπιστημόνως κανονιζόμενοι, ἐκείνοι καὶ μιμήσονται καὶ διαφθαρεῖσονται κτλ. Il rapporto tra i due testi è dunque palmare, e forse può essere inteso in senso genetico: L parrebbe contenere la redazione compiuta, corredata da notizie sulle circostanze compositive dell'*Apologetica* del Nazianzeno e cospicui inserti (121v-122r) sul carattere retorico del Teologo, P una semplice traccia da elaborare (meno probabile, sebbene non impossibile, è una derivazione inversa: in P leggeremmo un estratto). Sono altrettanto sicure, ma non configurabili in una filiazione, le relazioni tra *Theol.* 68 e L 165r-167r. Anche in questo caso L tramanda il testo di una lezione: nell'epilogo si legge una delle tipiche professioni di umiltà che nei *Theologica* Psello ama recitare dinanzi agli studenti (167r: συγγνοίητε κτλ.). La prossimità esegetica e concettuale al *Theol.* 68 è notevole (cf. soprattutto 167r e 68, 118-128), e si accompagna anche a consonanze espressive e convergenze di spunti dialettici minori (cf. ad esempio, per l'*exemplum* di Adamo e Seth, L166r e 68, 95ss). Ma il testo di Gregorio preso in esame è più ampio rispetto a quello commentato nel *Theol.* 68, estendendosi anche alla frase successiva καὶ ἂν μη δοκῇ τοῖς ἀθέοις (167r). Probabilmente L ci consegna un diverso e autonomo intervento pselliano sullo stesso luogo; in effetti

le affinità con i *Theologica* non si limitano al solo opuscolo 68, poiché argomenti e materiale ermeneutico coincidono strettamente con lo strumentario utilizzato da Psello nell'analisi della polemica antieunomiana del Nazianzeno che il poliistore conduce a varie riprese: soprattutto, ma non solo, negli opuscoli 24 e 52. Poiché la paternità pselliana dei due saggi del Laurenziano appare, ripeto, più che sicura, è auspicabile che essi siano editi nel II volume dei *Theologica*.

Un altro problema riguarda i testimoni secondari che si aggiungono a P ed L. La tradizione manoscritta degli *scripta minora* pselliani è caratterizzata da una forte dispersione; oltre che in P e L, e in pochi altri codici rilevanti, opuscoli ed epistole compaiono in un'ampia costellazione di sillogi minori e minime, dal valore fortemente diseguale, dove i testi pselliani sono talvolta occultati da trascrizioni adesposte, anepigrafe o compendiarie;⁷ non di rado, quindi, esplorazioni di nuovi testimoni o persino di testimoni già recensiti portano in superficie materiale ancora nascosto. Quest'ultimo è il caso che mi si è presentato durante un esame *de visu* del *Vaticanus graecus* 409, latore delle 16 *Orazioni* del Nazianzeno che costituiscono la cosiddetta scelta liturgica e di un ampio corredo di scolî bizantini. A questo codice la *praefatio* di Westerink assegna soltanto un irrilevante estratto da *Theol.* 97; in realtà esso tramanda anche il testo integrale di altri 10 *Theologica* pselliani, concatenati ad altro materiale esegetico (Niceta di Eraclea, Basilio Minimo, Giorgio Moceno, forse altri) e dissimulati da reticenti *inscriptiones* — εἰς τὸ αὐτὸ ξενίζουσα ἐξηγήσεις λογίου τινός (26r), ξενιζούσης ἐξηγήσεως (26v), ξενιζούσης ἐρμηνείας (36v) ecc. —, il cui enigma, come altri punti oscuri della scoliografia bizantina al Nazianzeno, attendeva soluzione

⁷ Sui problemi, in gran parte insolubili, di una ricostruzione della *paradosis*, cf. soprattutto R. ANASTASI, «Sulla tradizione manoscritta delle opere di Psello», in R. ANASTASI, *Studi di filologia bizantina* (Quaderni del Sicularum Gymnasium 2), Catania 1976, pp. 61-91. Lo stato del materiale affiora progressivamente dalle *praefationes* dei primi volumi del *corpus* pubblicati nella Bibliotheca Teubneriana lipsiense (supra, nota 2): *Oratoria minora* ed. A.R. LITTLEWOOD (1985, con la recensione di R. ANASTASI in *Orpheus*, NS, 8[1987], soprattutto pp. 177-178); *Philosophica minora*, II, ed. D.J. O'MEARA (1989), e, naturalmente, il volume dei *Theologica*.

dall'epoca di Sajdak.⁸ Si tratta per l'esattezza dei *Theologica* 102, 103, 87, 85, 89, 90, 86, 94, 95, 99, che compaiono in quest'ordine, inframmezzati al resto, tra i ff. 26r-55r. Gli opuscoli si presentano in forma integra, senza scorciature. Il Vaticano è un testimone fortemente contaminato, ma il suo apporto all'accertamento del testo pselliano non è insignificante: accanto a palesi trivializzazioni e mende – tutto il ponderoso manoscritto è stato copiato in maniera negligente – vi compaiono occasionalmente lezioni genuine che adesso consentono di sanare errori della tradizione di P.⁹

Ma abbandoniamo ora le questioni strettamente filologiche. Qual è il significato degli opuscoli nella produzione pselliana e nel *Nachleben* bizantino di Gregorio? Va subito rilevata la forte incidenza degli opuscoli dedicati al Nazianzeno all'interno del *corpus* teologico pselliano: una statistica precisa fino alla pubblicazione integrale dei *Theologica* rimane impossibile, ma se ci limitiamo a considerare tutti gli scritti di carattere esegetico di cui abbiamo l'edizione o notizia, constatiamo che il ruolo di Gregorio prevale rispetto alla materia biblica ed è incomparabilmente superiore a quello degli altri Padri e autori bizantini. Le *Orazioni* del Nazianzeno sono oggetto di quasi 70 interventi, passi vetero- e neotestamentari di una quarantina, mentre autori come Basilio di Cesarea, Giovanni Climaco, Giovanni Damasceno e Cosma Melodo compaiono, sempre tenendo conto di quel che la tradizione ci ha consegnato, una sola volta a testa. Questa schiacciante preponderanza non si lascia totalmente spiegare con l'enorme fortuna che Gregorio, l'autore più citato della letteratura bizantina ecclesiastica, per usare la formula di J. Noret,¹⁰ ebbe nel medioevo greco, non solo sul piano dell'autorità dottrinale, ma anche e soprattutto su quello artistico. E non è neppure frutto esclusivo delle preferenze retoriche di Psello, che nel già citato *Discorso im-*

⁸ SAJDAR, *Historia critica*, pp. 163-164; cf. R. DEVREESSE, *Codices Vaticani Graeci*, II, *Codices 330-603*, Bibliotheca Vaticana 1937, p. 113.

⁹ I risultati della collazione sono intanto comparsi in *Studi Italiani di Filologia Classica* 84/1(1991), pp. 121-125.

¹⁰ J. NORET, *Grégoire de Naziance, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine*, in J. MOSSAY (ed.), *II. Symposium Nazianzenum* (Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981), (*Actes*), Paderborn-München-Wien-Zürich 1983, pp. 259-266 (con bibliografia).

provvisato sullo stile del Teologo e nei Caratteri stilistici di Gregorio il Teologo, di Basilio Magno, del Crisostomo e di Gregorio di Nissa¹¹ colloca il Nazianzeno, «tuba della teologia», al di sopra di ogni altro autore cristiano. Negli opuscoli teologici, dove gli interessi retorici passano in secondo piano, Psello è guidato da motivazioni differenti: qui un fattore decisivo nell'orientare le sue scelte sarà stata l'attrattiva di un Padre così vicino al mondo pagano in estinzione da risulterne il mediatore cristiano più acuto e sensibile, ma soprattutto la venatura platonica della sua speculazione, i punti di contatto con il neoplatonismo contemporaneo.¹² Un'ortodossia permeata di Accademia doveva esercitare un forte fascino sul poliistore, che trovava in Gregorio «teologo» e «filosofo» il terreno più congeniale al proprio programma di umanista cristiano. Non meraviglia quindi che i luoghi del Nazianzeno in cui maggiormente affiorano implicanze o terminologia platonizzanti diventino negli opuscoli pselliani oggetto di particolare e più viva attenzione.¹³

Centri privilegiati d'interesse degli opuscoli pselliani sono le *Orazioni* 28, 29, e 38, che da sole impegnano quasi metà dei saggi: il problema trinitario, dunque, le relazioni ipostatiche, la natura e l'eternità di Dio, temi centrali nella dogmatica del Nazianzeno. Nel complesso i *Discorsi* di Gregorio coinvolti in maggiore o minor misura sono una ventina circa.

La prima domanda che gli opuscoli pongono, naturalmente, è: quanto deve l'esegesi pselliana ai suoi precedenti bizantini? Lo stato ecdotico gravemente lacunoso, e spesso fatiscante, della scoliografia bizantina sul Nazianzeno impedisce di dare una risposta completa e probante, ma pareva doveroso fare almeno un tentativo. Il mio parziale sondaggio è stato condotto, oltre che sui pochi testi editi, anche sul menzionato *Vaticanus graecus* 409, che offre utili stralci sinottici dell'erudizione bizantina in materia.¹⁴ Questa cam-

¹¹ PG 122, coll. 901A-908B.

¹² Cf. soprattutto C. MORESCHINI, «Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno», in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie III, 4(1974), 1347-1392.

¹³ Cf. ad esempio 20; 21.

¹⁴ Per il materiale disponibile, cf. i lavori citati sopra (nota 4); un utile orientamento critico ho ricavato dal panorama di F. TRISOGLIO, «Mentalità ed atteggiamenti degli scoliasti di fronte agli scritti di S. Gregorio di Nazianzo», in J. MOSSAY (ed.), *II. Symposium Nazianzenum*, pp. 187-251.

pionatura non ha evidenziato una convergenza rilevante tra gli opuscoli pselliani e la mole dei vari commenti anteriori, se si eccettuano ovviamente analogie di dati obiettivi e casi di *communis opinio*: solo pochi *Theologica* — il 35 e il 43, indirizzati a un amico, e il 99, agli allievi — sono costruiti prevalentemente con materiale di riporto (estratto da Massimo il Confessore). Un'indagine sistematica porterà probabilmente a stabilire derivazioni particolari su singoli punti in discussione, ma quello che fin d'ora si può escludere è una consonanza profonda, cioè metodologica e ideologica, tra Psello e i suoi predecessori: qui la distanza che li separa è anzi molto netta. Gli indirizzi dei commentatori antecedenti a Psello sono abbastanza noti: il loro lavoro si muove in prevalenza, con ovvie peculiarità di impostazione e risultati, lungo la tradizionale linea del commento erudito e grammaticale. L'esegesi pselliana invece non è, se non in via occasionale e strumentale, opera di filologia, ma, secondo l'ubiquo richiamo dell'autore, di «filosofia»: di quella scienza, cioè, che nella concezione del medioevo bizantinò include la teologia quale propria disciplina particolare, ovvero le si colloca a fianco sul piano epistemologico e gerarchico, senza che tra i due ordini speculativi si possa sempre stabilire una sicura distinzione.

È Psello stesso che si premura di mettere un solco profondo tra sé e gli interpreti precedenti, con i quali polemizza in maniera più o meno velata:¹⁵ proclamando con orgoglio, come sempre, la propria novità, li accusa di non aver indagato μετὰ Σωκρατικῆς ἐπιστήμης, cioè filosoficamente, arrestandosi alla superficie del problema, ben lontani da una soluzione scientifica.¹⁶ Il divorzio dalle angustie di quella scoliografia è rimarcato anche sul piano formale: in contrapposizione al commento continuo consacrato dalla tradizione, Psello adotta la struttura del saggio autonomo incentrato su un singolo passo e sui problemi connessi, la ἀπορία καὶ λύσις;¹⁷ una tessitura di tipo propriamente scoliastico è, invece, molto rara.¹⁸ Anche là dove — per esempio nei

¹⁵ Cf. ad esempio 66, 90ss; 70, 193ss; 78, 113ss ecc.

¹⁶ 90, 2ss.

¹⁷ Ad esempio 20, 124; 71, 112 ecc.

¹⁸ Cf. soprattutto *Theol.* 16.

Theologica 85-97, che illustrano complessivamente l'*Or.* 38, 7-9 di Gregorio – i vari interventi ritornano sullo stesso passo, con una trama di riprese e rinvii interni, la configurazione rimane quella di una serie di saggi monografici fruibili in maniera indipendente, pur se complementari. La scelta riflette la cifra caratteristica del poligrafo, portato a lavorare per singoli scorci e approfondimenti particolari, e alieno alle imprese sistematiche; ma questa volta le inclinazioni personali del dotto sono coniugate con esigenze di ordine diverso. Solo pochissimi opuscoli su Gregorio appartengono al genere, ben testimoniato negli *scripta minora* pselliani, della risposta scritta al quesito di un interlocutore:¹⁹ gli altri, inclusi forse alcuni casi dubbi,²⁰ sono tutti rivolti agli allievi. Essi ci riconsegnano quindi – e qui sta un'altra straordinaria ragione d'interesse dei nostri testi – le lezioni di Psello. Della sua attività di insegnante finora conoscevamo soprattutto elementi esterni: il clamoroso successo, che il poliistore si preoccupa di segnalare alla posterità,²¹ qualche particolare curioso, da una serie di scritti in cui il retore redarguisce o minaccia studenti distratti, ritardatari, pigri,²² e ancora, dall'epistolario, notizie su taluni suoi allievi.²³ Rarissimi erano, però, i testi delle lezioni di filosofia: *Diss.* 49 Kurtz-Drexler; *Or. min.* 24-25 Littlewood. Finalmente adesso gli opuscoli sul Nazianzeno aprono le porte della scuola pselliana e ci mostrano il maestro all'opera.

Anche se non si può escludere che l'affinità tematica abbia fatto accostare testi di periodi diversi, il nucleo principale dei saggi sul Nazianzeno dovrebbe senz'altro risalire all'insegnamento che Psello svolse a partire dal 1043 per una decina d'anni circa, con il titolo di ὑπάτος τῶν φιλοσόφων,

¹⁹ Precisamente 19, 40, 43, 106.

²⁰ *Theol.* 2, 16, 46, 54. Non si può stabilire la destinazione di alcune brevissime note (abbozzi, *excerpta*?) che compaiono nel *corpus*: 63 (collegato però certamente a materiale didattico: cf. 59, 160-163); 67 (vedi supra).

²¹ Cf. *Ep.* 207, V, p. 508 Sathas.

²² Cf. soprattutto *Or. min.* 20-23 Littlewood.

²³ Per un profilo e una valutazione dell'attività di Psello come insegnante cf. E. KRIARAS, «Psellos», in *RE*, Suppl. bd. XI, Stuttgart 1968, coll. 1169ss, con un elenco dei testi pselliani utilizzabili (col. 1169). Generalmente gli studiosi si sono occupati di tale attività soprattutto in relazione al vessato problema della riorganizzazione dell'università di Costantinopoli (cf. la nota successiva).

nella cosiddetta Facoltà di filosofia dell'Università di Bisanzio rifondata da Costantino IX Monomaco.²⁴

Quasi tutte le λύσεις di Psello nascono da dubbi sollevati dall'uditorio: la maggior parte presuppone o anche dichiara una riflessione e una documentazione del maestro; qualcuna si presenta quale λόγος σχεδιασθείς ο αὐτοσχέδιος, «improvvisata».²⁵ Non c'è ragione di ritenere che quest'ultima categoria sia frutto, qui, di una convenzione letteraria: le due diverse forme potevano effettivamente trovare spazio nella prassi scolastica. Il valore dei singoli interventi varia sensibilmente, il che non sarà sempre dovuto alla minore o maggiore preparazione su punti specifici, ma anche all'eterogeneità della tradizione manoscritta, che tra gli *scripta minora* ci ha riconsegnato indiscriminatamente testi definitivi insieme con *scidulae* di lavoro e redazioni provvisorie.

Gli elementi pragmatici della comunicazione didattica restituiscono un quadro molto vivido non solo del magistero pselliano, ma anche, per quanto se ne può dedurre su un piano generale, dell'istruzione universitaria bizantina. Vediamo Psello attorniato dal χορός dei suoi φιλοσοφῶτατοι παῖδες,²⁶ mentre ascolta, sollecita, previene i loro quesiti; mentre tronca opportunamente la lezione perché li vede stanchi o deconcentrati, incapaci di seguire e prendere appunti;²⁷ mentre crea attesa sospendendo una spiegazione interessante e rinviandola a successivi approfondimenti.²⁸ Il professore è molto abile nel sottolineare la terribile difficoltà dei quesiti, il proprio imbarazzo e travaglio iniziale, e poi

²⁴ Quanto sappiamo sulle circostanze e sulla cronologia di questa riorganizzazione e in particolare sul servizio pselliano è ancora poco, e molto discusso: cf. soprattutto, nella varietà anche notevole di posizioni, W. WOLSKA-CONUS, «Les écoles de Psellos et de Xiphilin sous Constantin IX Monomaque», in *Travaux et Mémoires* 6(1976), pp. 223-243; Id., «L'école de droit et l'enseignement du droit à Byzance au XIe siècle: Xiphilin et Psellos», ivi, 7(1979), pp. 1-103; P. LEMERLE, «Le gouvernement des philosophes: l'enseignement, les écoles, la culture», in *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977, pp. 193-248; R. ANASTASI, *L'università a Bisanzio nell'XI secolo*, in *Studi di filologia bizantina*, I (Quaderni del Siculorum Gymnasium 8), Catania 1979, pp. 37-64.

²⁵ Ad esempio 23, 44, 58, 70. Sui λόγοι σχεδιασθέντες pselliani cf. A.R. DYCK (a cura di), *Michael Psellus. The Essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius* (Byzantina Vindobonensia 16), Wien 1986, pp. 29, 52.

²⁶ Cf. 91,3, et al.

²⁷ Ad esempio 91,118ss; 99,148ss; 103,112ss.

²⁸ Ad esempio 85,95ss.

l'accurata indagine risoltrice.²⁹ Appena può dichiara un profondo amore per gli studenti, figli spirituali del suo sapere, ed esalta la propria abnegazione: al termine di una lezione, esausto, vorrebbe aprire le porte per prendere una boccata d'aria, anche se è pronto, per i suoi allievi, a «esalare l'anima».³⁰ Concludendo trattazioni che evidentemente sente incomplete, Psello ricorda che avrebbe avuto ben di più da dire, ma ha preferito attenuare la materia per non abbagliare le deboli pupille degli studenti.³¹ Ma altrove, per sottrarsi ad accuse di prolissità o scarsa attinenza al tema, rivendica a gran voce la sua missione di filosofo, che lo autorizza ad arricchire l'esposizione con tutto quello che gli si presenti opportuno, senza dover misurare il tempo sulla clessidra, come un avvocato di fronte al tribunale.³² Non potevamo dubitare che Psello sapesse vendere bene la propria merce, come a Palazzo, così pure in classe. Nel prendere congedo dagli studenti il filosofo si lascia andare volentieri ad apparenti professioni di modestia che in realtà, com'è nella sua indole, intendono lanciare una sfida all'uditorio e al mondo della cultura: questo è quanto ho potuto raccogliere e porgervi; se avete di meglio seguitelo, altrimenti attenetevi al mio insegnamento.³³ Se si rimette al giudizio degli studenti, se li invita ad andar oltre la sua illustrazione, è sempre per enfatizzare ai loro occhi l'estrema difficoltà del compito che si è assunto con la lettura del Nazianzeno.³⁴

Eppure qualche volta l'autoapologia che si concentra nel finale delle lezioni pare rispondere, oltre che alle debolezze narcisistiche del personaggio, a scrupoli obiettivi: al timore che il suo insegnamento, intriso di elementi «ellenici» (pagani) e neoplatonici, possa attirargli critiche ben più rischiose che l'obiezione di qualche allievo insoddisfatto. Nell'epilogo del *Theol.* 64 Psello, che ha appena terminato di usare la ἀρχαία φιλοσοφία (Proclo) per spiegare il concetto di

²⁹ 20, 2ss; 27ss.

³⁰ 70,224-229.

³¹ 61,99-110; cf. 105,125-127.

³² 81,115-128.

³³ Cf. ad esempio 54,153-157.

³⁴ Cf., con varie sfumature, 20,122-124; 21,99-102; 23,139-145; 45,107-109; 46,114-119.

ἐνώσις mistica, si confessa indegno della visione divina del grande Padre, e dichiara: se la mia spiegazione non sembra opportuna, sia espunta dalle trattazioni scientifiche.³⁵ Le circostanze biografiche che, com'è noto, costrinsero Psello a dover compiere una professione di fede ortodossa³⁶ e, nella celebre *Epistola a Giovanni Xifilino*,³⁷ a difendersi contro le accuse di preferire Platone a Cristo, dimostrano come la sua cautela fosse più che giustificata.

Quest'ultima osservazione ci porta a parlare dei contenuti filosofici e ideologici delle lezioni sul Nazianzeno, sebbene l'ampiezza e la densità dei testi costringano in questo breve panorama a toccare solo pochi punti di rilievo. Un aspetto che colpisce è l'enfasi posta, in chiave didattico-metodologica, sui procedimenti dialettici. Psello coglie ogni occasione per richiamarne l'importanza e fornirne un'opportuna esemplificazione attraverso l'analisi dei testi di Gregorio. Talvolta lo scopo può essere attinente al passo oggetto di lettura: così avviene nel *Theol.* 2,80-101, dove l'interprete verifica la solidità argomentativa del Teologo. Ma più spesso Psello indugia semplicemente a ricapitolare le leggi generali della logica a beneficio dell'uditorio. In questo la lettura delle orazioni teologiche, soprattutto della 29, gli fornisce la materia migliore. Quando Gregorio attacca la fragilità teoretica di Eunomio accusandolo di paralogismo,³⁸ Psello approfitta per riassumere la classificazione dei paralogismi in Aristotele e presso gli stoici.³⁹ Nel *Theol.* 24 (*Or.* 29,12), prima ancora di illustrare la risposta del Teologo a Eunomio, Psello intende dimostrare che l'eretico non sa usare la dialettica: confuta la sua accezione di ταυτότης e di qui parte per un *excursus*⁴⁰ sul principio di identità nella logica ari-

³⁵ 64,168-179.

³⁶ Testo in A. GARZYA, «On Michael Psellus' Admission of Faith», in *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 35(1966) = A. GARZYA, *Storia e interpretazione di testi bizantini. Saggi e ricerche* (Variorum Reprints CS28), London 1974, VI, pp. 41-46; sulla vicenda cf. specialmente J. GOUILLARD, «La religion des philosophes», in *Travaux et Mémoires* 6(1976) = J. GOUILLARD, *La vie religieuse à Byzance* (Variorum Reprints CS131), London 1981, III, pp. 315ss.

³⁷ U. CRISCUOLO (a cura di), *Michele Psello. Epistola a Giovanni Xifilino* (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana 1), Napoli 1973.

³⁸ GREG. NAZ. *Or.* 29,15 (93B 1ss).

³⁹ 3,92-177.

⁴⁰ 24,15-53.

stotelica; solo poi passa ad esporre le obiezioni dogmatiche di Gregorio. L'esordio del *Theol.* 49 (*Or.* 28,7-9), è un peana alla sovranità della logica, νοῦς della filosofia, strumento di filosofi e scienziati;⁴¹ segue l'illustrazione del suo uso, nel passo in questione, da parte del Nazianzeno. Addirittura, nel *Theol.* 52 (*Or.* 28,9-10), Psello si sostituisce al Padre e in prima persona attacca Eunomio sul piano della congruenza argomentativa.⁴² Le *Categoriae*, i *Topica* e i *Sophistici elenchi* stanno sempre aperti sullo scrittoio dell'esegeta. Un'attenzione così assidua finisce inevitabilmente per tradursi in una prospettiva univoca, deformante: Psello ripete che Gregorio, nella sua strenua lotta contro Eunomio, potrebbe agevolmente «sistemare le cose» φυσικῶς e θεολογικῶς, ma ha preferito schiantare l'avversario λογικαῖς μεθόδοις.⁴³ «Ammiro quest'uomo», esclama, perché nella sua grande cultura sa usare l'arma richiesta dalle circostanze, e non mescola gli strumenti: affronta Eunomio sul terreno della dialettica, senza uscirne, e lì lo vince, emulando i grandi filosofi degli elleni, da Aristotele a Proclo.⁴⁴ Nella rilettura laica di Psello, Gregorio appare sovente il campione di un solido argomentare scientifico prima ancora che il paladino dell'ortodossia.

Questa sorta di continua verifica applicativa della dialettica nell'esposizione di Gregorio ha naturalmente le sue radici nell'impostazione della scuola bizantina, ma l'impressione è che Psello cerchi così spesso di trasferire il dibattito dal terreno meramente dogmatico a quello della liceità e convenienza del discutere razionale anche per un altro motivo. Nella sua veste di strumento universale e neutro, il meccanismo logico appartiene in egual misura, e Psello non manca di rilevarlo,⁴⁵ a filosofi e teologi, a «elleni» e a cristiani: indagarne sottilmente le applicazioni, come egli fa e insegna a fare, significa puntare la lente sull'identità delle strutture mentali che connettono antico e nuovo. L'esplorazione dialettica dei testi diventa quindi elemento privilegiato in quel

⁴¹ 49,2-22.

⁴² 52,77-99.

⁴³ 54,43ss (*Or.* 29,9); cf. 55,134-136 (*Or.* 29,9-11).

⁴⁴ 54,107-123.

⁴⁵ 49,2ss.

difficile e delicato sforzo di integrazione tra eredità pagana e sapere ortodosso che costituisce l'essenza stessa della cultura bizantina, e che proprio dall'operato pselliano riceve ulteriore impulso.

Su questo programma di conciliazione si fonda infatti, com'è noto, l'ideale stesso dell'umanesimo cristiano di Psello. Le sue lezioni sul Nazianzeno ora ci aiutano a vedere come il poliistore lo infondesse nella prassi dell'insegnamento, e, a mio parere almeno, dissolvono il sospetto che egli voglia o sappia soltanto accumulare materiale eterogeneo per sfoggiare la propria erudizione di classicista.

Certo, nei *Theologica* i pensatori pagani compaiono in misura massiccia, al punto che la loro presenza può apparire più di una volta ingiustificata, persino imbarazzante. Le fughe dell'interprete verso l'antichità ellenica risultano, ovviamente, meno estemporanee quando l'aggancio è offerto dal testo stesso di Gregorio. Commentando, nel *Theol.* 50, il passo in cui Gregorio nega che il corpo di Dio sia immateriale (ἄυλον),⁴⁶ Psello si imbatte nella menzione del πέμπτον σῶμα aristotelico: è una legittima occasione per richiamare la dottrina della quinta essenza e la sua fortuna presso i vari commentatori aristotelici e i neoplatonici, e dichiarare la sua personale adesione alla posizione di Filopono piuttosto che a quella di Simplicio.⁴⁷ Così pure nel *Theol.* 23, a proposito dell'affermazione di Gregorio: «tre sono le più antiche opinioni su Dio: anarchia, poliarchia e monarchia»,⁴⁸ ha il destro di inserire la sua dossografia ellenica, egizia e caldaica in materia.⁴⁹ Un'altra volta, nel trattatello 106 (*Or.* 31,5), coglie al volo il cenno di Gregorio ai greci θεολογικώτεροι che maggiormente si avvicinarono alla percezione dello Spirito Santo per discutere chi possa appartenere a questa schiera, e in quali termini. In circostanze come queste non possiamo parlare di divagazioni esibitorie, ma di un inquadramento del problema ovvero di un corredo informativo utile a chiarire un'affermazione del Nazianzeno. A questi casi, tuttavia, se ne affiancano altri dove l'insisten-

⁴⁶ GREG. NAZ. *Or.* 28,8 (col. 36A 9-13).

⁴⁷ 50,10-54.

⁴⁸ GREG. NAZ. *Or.* 29,2 (col. 76A 6-7).

⁴⁹ 23,9-90.

za sul pensiero pagano non pare direttamente motivata dal contesto. Per esempio, nel *Theol.* 22 (*Or.* 29,3) Psello non risponde al dubbio degli studenti sul preciso significato di ἀναρχος, «senza principio», prima di aver esposto la dottrina dei θεολογικώτατοι tra gli elleni in merito all'eternità;⁵⁰ il grande Padre accantona queste credenze — ricorda poi rapidamente —, perché si attiene all'autorità indubbia dei testi sacri.⁵¹ Nel *Theol.* 51 prende spunto dall'affermazione del Nazianzeno, secondo il quale alcuni attribuiscono agli angeli un corpo immateriale,⁵² per presentare prima la dottrina καθ' ἡμᾶς, poi la dottrina καθ' Ἑλλήνας sul corpo dei demoni e degli angeli.⁵³ non lo fa per la propria gloria di docente, si giustifica, ma per agevolare la comprensione dei libri pagani in cui i giovani si possono imbattere.⁵⁴ Naturalmente Psello osserva che la chiesa non ha bisogno del sapere pagano per la σύστασις del proprio credo,⁵⁵ ma, significativamente, ribadisce il concetto soltanto dopo aver esposto i δόγματα degli elleni. La forte unità che egli sente e persegue tra cultura pagana e cristiana non offusca in lui la percezione dei caratteri distintivi, la coscienza dell'assoluta novità portata dalla rivelazione; tuttavia, appena se ne offre l'occasione, l'interprete indugia a ripercorrere le antiche teorie, a captarvi, ovunque possibile, consonanze e dissonanze con la fede ortodossa e i suoi avversari. Impressiona, in particolare, il suo sforzo di inseguire nelle deviazioni eretiche di varia matrice la linfa del sapere greco filosofico o teurgico.⁵⁶

Ora, in questo modo di procedere rischiamo di vedere soltanto una congerie disarticolata di dati se non afferriamo che l'essenza dell'insegnamento pselliano sta in una riflessione globale su termini e nozioni tra antichità e cristianesimo e nella conseguente tendenza a inserire i problemi susci-

⁵⁰ 22,35-59.

⁵¹ 22,60ss.

⁵² GREG. NAZ. *Or.* 28,8 (col. 36B 5-11).

⁵³ 51,11-98.

⁵⁴ 51,99-104.

⁵⁵ 59,113-114.

⁵⁶ Ad esempio 4,33ss (sull'*Or.* 33,15-16); 21,71ss (sull'*Or.* 29,2); L166r: καὶ οὗτος [scil. Εὐνόμος: οὕτως L] οὐκ οἶδαμεν εἰ ταῖς Ἑλλήνων θεολογίαις ὁμίληκώς ἐκεῖθεν ἐνταῦθα τὸν λόγον μετήγαγε κτλ.

tati dalla lettura del testo in una nuova e più aperta prospettiva critica: i risultati si distaccano sensibilmente dalla semplice *curiositas* e dall'erudizione enciclopedica, per avvicinarsi a tratti, e nei limiti costituzionali della παιδεία mediogreca, alla storia della cultura e delle idee. Quando gli studenti gli chiedono che cosa significhi, nella polemica cristologica del Nazianzeno contro l'arianesimo radicale di Eunomio, la domanda: «il tempo è nel tempo, o no?»⁵⁷, il dotto considera impossibile affrontare il problema senza rileggere attentamente le relazioni tra χρόνος e κόσμος in Platone, la nozione di tempo in Aristotele, l'idea di eternità in Plotino: «abbiate pazienza se allargo un poco il mio discorso, per darvi quello che desiderate».⁵⁸ Un'altra volta, mentre il professore sta commentando l'*Or.* 39 di Gregorio, gli allievi domandano lumi sull'affermazione del Teologo: «sono innovate le nature e Dio diventa uomo».⁵⁹ In primo luogo, spiega Psello, è necessario accertare cosa s'intenda per φύσις, e per farlo bisogna partire dal concetto di natura presso «i primi e beati filosofi»: ⁶⁰ qui la sua rapida epitome include Aristotele, i neoplatonici, i testi orfici e caldaici.⁶¹

La cultura bizantina è convinta che di ogni concezione cristiana esistano precorrimenti, per sintonia o contrasto, nel pensiero antico; la scuola filosofica di Psello istituzionalizza il principio, che finora non conosceamo applicato con tanto capillare coerenza, del continuo recupero e raffronto della σοφία antecedente alla rivelazione. Nel *Theol.* 74, sul miracolo della Pentecoste (*Or.* 41,15), Psello spinge il suo razionalismo fino a voler stabilire se le lingue di fuoco – manifestazione dello Spirito – fossero materialmente visibili o meno. Il problema della percezione del divino in forme corporee ha ricevuto soluzioni diverse, ricorda, in ambito cristiano ed ellenico, sicché gli pare doveroso presentare e discutere gli sviluppi maturati nell'uno e nell'altro. Dopo aver esposto l'opinione ortodossa,⁶² si diffonde sulle conce-

⁵⁷ GREG. NAZ. *Or.* 29,9 (col. 85B 3-4): *Theol.* 53.

⁵⁸ 53,115-116.

⁵⁹ GREG. NAZ. *Or.* 39,13 (col. 348D 9-10): *Theol.* 69.

⁶⁰ 69,16-17.

⁶¹ 69,18-38.

⁶² 74,101-123.

zioni neoplatoniche, da Plotino a Proclo, menzionando i diversi gradi di iniziazione alle visioni misteriche.⁶³ Sono solo «chiacchiere», conclude, fandonie raccontate dal *τετρατολόγος* Proclo:⁶⁴ eppure è evidente che penserebbe di aver assolto il suo compito soltanto a metà se le avesse taciute. Così, lungo la lettura di Gregorio trova insieme modo di confermare verità di fede e ripercorrere la storia del pensiero greco.

È comprensibile che questo atteggiamento potesse attirare i sospetti delle gerarchie ortodosse. Gli opuscoli su Gregorio fanno capire molto bene quali appigli potesse offrire il magistero pselliano alle accuse di platonismo da cui il polistore dovette difendersi: non ci sono prove di un nesso diretto tra il contenuto del suo insegnamento e quelle vicende, ma Platone, un Platone «non distante dalla verità»,⁶⁵ è ubiquo negli opuscoli teologici, fino a configurarsi quale *τύπος* precristiano di Gregorio.⁶⁶ Per questo talvolta il professore fissa negli occhi i suoi allievi: «lo dichiaro: non c'è nulla di vero in tutto questo — dice terminando la sua esposizione procliana nel già citato *Theol.* 74 —, eppure noi dobbiamo imparare a riconoscere non solo le erbe terapeutiche, ma anche quelle velenose, per curarci con le prime, tenerci lontane dalle altre, e non incappare in quello che ci è estraneo credendolo nostro». Non potrebbe usare un'immagine più densa di significato: non parla di estirpare la letale gramigna del neoplatonismo, raccomanda solo di conoscerla per poterla evitare. All'uomo di cultura, insomma, rivendica il diritto di abbracciare la cultura nella sua interezza, senza preclusioni, rimandando la censura etico-dogmatica al successivo momento dell'acquisizione spirituale: è la via per garantire lo spazio vitale — non ancora l'autonomia, naturalmente — al sapere laico senza negarne il finale subordinamento alla fede, in un compromesso che tenta di ricucire la congenita lacerazione del bizantino tra il culto dell'eredità classica e l'adesione devota all'ortodossia.

Nel complesso credo che l'esegesi teologica pselliana

⁶³ 74,124-144.

⁶⁴ 74,145ss.

⁶⁵ 78,107.

⁶⁶ Ad esempio 88,74ss; 98,44-45 ecc.

quale possiamo ora leggere nei testi editi da Gautier, e soprattutto nelle lezioni su Gregorio, potrà servire a migliorare decisamente, oltre che le nostre conoscenze, anche l'immagine di Psello, e non solo come docente. Non che i suoi noti difetti – eccessiva disinvoltura nel maneggiare i testi, e, qualche volta, superficialità – siano destinati a dissolversi: i *Theologica*, anzi, li confermano. Si pensi a gravi fraintendimenti⁶⁷ o al clamoroso anacronismo che pretende Teodoreto di Cirro interprete di un passo di Giovanni Climaco.⁶⁸ E anche per una serie di *lapsus* minori⁶⁹ la responsabilità non può essere della tradizione manoscritta, ma di Psello: il lavoro del professore è troppo intenso, e memoria e concentrazione non sempre lo sorreggono come egli vorrebbe; a errori di questo genere, del resto, l'erudito ha largamente abituato i lettori, soprattutto degli *scripta minora*. Altri degli abituali addebiti, però, trovano nei *Theologica* rispondenza molto limitata. Di rado l'estro allegorico del commentatore si spinge alle bizzarre evasioni misticheggianti che sconcertano i moderni: così, sostanzialmente, solo nel *Theol.* 78; per lo più resta invece nei confini di sviluppi contenuti.⁷⁰ In generale, inoltre, la sua esposizione si mostra piuttosto informata e pertinente. Più di un opuscolo rivela attenzione scrupolosa agli elementi dottrinali, e conoscenza

⁶⁷ Dove Gregorio – *Or.* 29,2 (col. 76B 15-C6) – si riferisce, senza nominarlo, a Plotino, Psello insiste a vedere Platone (*Theol.* 21). L'errore passerà poi nel commento a Gregorio di Elia di Creta, che sicuramente, a mio parere, nella chiosa *ad loc.* (*PG* 36, col. 805B) parafrasa *Theol.* 21,9ss; che Elia per la sua esegesi abbia attinto da una fonte neoplatonica, precisamente il perduto commento di Proclo alle *Enneadi* plotiniane, come proponeva J. WHITTAKER («Proclus, Procopius, Psellus and the Scholia on Gregory Nazianzen», in *Vigiliae Christianae* 29[1975], pp. 309-313), non pare più, ora, sostenibile; al più si potrà riformulare il problema supponendo che sia stato Psello ad accedere a questa fonte: ma non ci sono appigli sicuri per simile ipotesi, e fino a prova contraria, quindi, lo scambio di Plotino per Platone ricade sul poliistore.

⁶⁸ 30,29-30. La confusione è certamente imputabile al fatto che, come ricorda anche J. BIDEZ nell'apparato dell'*editio princeps* dell'opuscolo (J. BIDEZ, *Michel Psellus. Epître sur la Chrysopée*, in *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, Paris 1928, pp. 171-176), Teodoreto è spesso citato negli scolii alla *scala Paradisi* di Giovanni Climaco (sul passo cf. anche J. GOUILLARD, «La religion des philosophes», pp. 318-319).

⁶⁹ Cf. i casi segnalati da Gautier: p. 86; appar. *ad* p. 131,10-11; pp. 185, 334; appar. *ad* p. 372,102 (altre volte può sussistere il legittimo sospetto che la colpa dell'errore vada imputata alla tradizione: cf. ad esempio p. 238,81).

⁷⁰ Cf. 95, 96, 103.

puntuale della storia ecclesiastica e delle controversie ereticali.⁷¹ Naturalmente sul terreno dogmatico Psello si attiene con rigore alla tradizione ortodossa, che nell'XI secolo si poteva dire largamente consolidata.

Anche se dal punto di vista propriamente teologico non c'è da registrare una forte originalità di sviluppi, bisogna sottolineare che l'esegesi non si arresta mai alla superficie del testo, né si accontenta di soluzioni troppo facili, puntando invece ai nodi più complessi della dottrina di Gregorio. Questo impegno a un'analisi dei contenuti ha un immediato riscontro nella limitata presenza di spunti ed elementi propri dell'indagine retorico-formale. Può accadere, certo, che Psello discuta la corretta interpretazione di un avverbio,⁷² oppure un problema di punteggiatura:⁷³ ma la scelta tra le possibili alternative dipende esclusivamente dalla diversa configurazione concettuale che il passo può assumere, cioè dalla *probabilitas* dogmatica del contesto. Nei rari casi in cui egli si appella a ragioni stilistiche,⁷⁴ queste non intervengono a dirimere dubbi ermeneutici, ma soltanto a corroborare una spiegazione già acquisita sul piano dottrinale.

Se consideriamo l'universale apprezzamento dei bizantini per l'arte oratoria di Gregorio dobbiamo riconoscere che la riluttanza di Psello alle facili lusinghe di una lettura anche solo occasionalmente retorica risulta tanto più significativa. Naturalmente egli non dissimula né deprezza i valori tecnici del testo: evita, però, di porli al centro delle sue lezioni. Una volta enumera rapidamente i pregi stilistici del Nazianzeno, ma dopo aver concluso che è difficile scegliere il più alto, torna subito all'oggetto dell'esegesi.⁷⁵ Non vuole occuparsi del problema retorico, che rinvia ad altra occasione, perché non intende leggere Gregorio come si fa comunemente (κατὰ τοὺς πολλοὺς): gli altri commentatori spendono energie preziose ad analizzare le ἰδέαι dell'eloquio del Nazianzeno, a Psello preme invece dedicarsi alla sua φιλοσοφία.⁷⁶ Se apre una parentesi sull'*elocutio* di Gregorio,⁷⁷

⁷¹ Ad esempio 44, 46.

⁷² 59,130ss.

⁷³ 69,5ss.

⁷⁴ Un esempio nell'opuscolo 98, che contiene un interessante cenno alla cadenza clausolare poi codificata nella *lex* Meyer; si veda anche 2,113ss.

⁷⁵ 16,85-92.

⁷⁶ 25,22-52.

⁷⁷ 68,24ss.

avverte gli studenti che è bene si concentrino sulle ragioni per cui gli autori di volta in volta utilizzano questo o quel registro espressivo, invece di limitarsi ad ammirare le analisi dei retori che sanno sciorinare i termini tecnici: «io – e cita il *Gorgia* platonico (465a) – non chiamo arte una pratica senza ragione». La retorica non deve abbagliare, ma soltanto condurre alla comprensione del testo.⁷⁸ Benché Psello si proclami egualmente abile in entrambe,⁷⁹ è noto che le sue preferenze vanno alla filosofia piuttosto che alla retorica.⁸⁰ Ma l'opzione diviene netta soprattutto nei testi per la scuola. In una sua lezione già edita dal Littlewood rimprovera aspramente gli studenti perché antepongono la retorica alla filosofia.⁸¹ Gli opuscoli sul Nazianzeno ribadiscono la gerarchia, che il maestro richiama espressamente quando vuole creare negli allievi la coscienza dell'alta realizzazione filosofica cui li guida attraverso la lettura di Gregorio: un giorno, dopo una spiegazione particolarmente ardua e sottile sulla natura del moto divino,⁸² li invita a discendere per ricreare la mente nei prati leggiadri della retorica, onde poi risalire alla specola sublime della filosofia.⁸³ Al di fuori della scuola si impegna in un'analisi approfondita e autonoma dello stile di Gregorio: nei già citati saggi letterari sul Nazianzeno e gli altri Padri e, ora, in una λύσις scritta per un ignoto destinatario, nella quale preannuncia di voler scrivere un manuale di retorica interamente esemplato sui testi del Teologo.⁸⁴ Ma nella prassi didattica si adopera per sottrarre le orazioni di Gregorio a una lettura meramente formale, restituendole al dominio della filosofia.

Sta proprio qui l'enorme importanza delle lezioni sul Nazianzeno, e, in generale, dei *Theologica*. I nuovi testi ci documentano concretamente ed estesamente ciò che prima era affidato soprattutto a sospettabili autodichiarazioni. Potremo non credere fino in fondo a Psello quando si vanta di aver risuscitato la σοφία agonizzante, riscoprendo da solo il

⁷⁸ Cf. anche L121v-122r.

⁷⁹ *Chron.* VI,41, I, pp. 286-288 Impellizzeri.

⁸⁰ Rassegna e discussione dei passi in E. KRIARAS, «Psellos», coll. 1162-1164.
⁸¹ *Or. min.* 25,49-50 Littlewood.

⁸² 89 (*Or.* 38,9).

⁸³ 89,84-90.

⁸⁴ 19,81-93.

tesoro della speculazione ellenica,⁸⁵ ma ora verifichiamo che la filosofia è effettivamente l'orizzonte che unifica e organizza i singoli momenti della sua pedagogia e i contenuti molteplici del suo sapere. Anche se il «poligrafismo irrequieto»⁸⁶ rimane la cifra caratteristica per definire l'esito della sua proteiforme personalità letteraria, a misura che ci si inoltra nel vasto cosmo di quei disparati interessi, si scopre in lui il fautore di una cultura unitaria e onnicomprensiva, priva di reali diaframmi ed esente da soluzioni di continuità. In questa prospettiva, Psello risulta assai più di un curioso e dispersivo divulgatore, e il suo magistero non può essere semplicisticamente giudicato in termini di esibizione erudita o esercizio sofistico. L'*envergure* del grande professore, l'estensione dell'indagine sul piano orizzontale (alle discipline contigue) e verticale (al recupero del passato) senza sopprimere la lettura specialistica, la polarizza iscrivendola nel cerchio massimo della παιδεία filosofica. Dove la figura di Gregorio travalica l'usuale dimensione bizantina del tenace *defensor fidei* e del possente Demostene cristiano, per riemergere quale insuperabile maestro di coerenza speculativa e sottigliezza dialettica: autentico filosofo dell'ortodossia. Appartiene ai meriti di Psello aver cercato di fare delle sue *Orazioni* un testo focale in una scuola che ambiva non solo alla trasmissione, ma anche al rinnovamento del sapere, e di averne ricavato, con tutta la soggettività della sua ottica e dei suoi fini, ogni possibile lievito formativo. Ed è di straordinario interesse per la storia tanto ricca, sebbene ancora tanto ignota, del *Nachleben* mediogreco del Gregorio teologo, trovare i suoi *Discorsi* centralmente coinvolti nella rifondazione della cultura bizantina di cui il «console dei filosofi» si fa interprete a metà dell'XI secolo.

⁸⁵ *Chron.* VI,37, I, p. 284 Imp.

⁸⁶ Secondo la felice formulazione di A. GARZYA, «Configurazione e sviluppo della grecità tra Tardoantico e Mediobizantino», in *Orpheus*, NS, 8(1987) (ed. franc.: «Visages de l'hellénisme dans le monde byzantin», in *Byzantion* 55[1985], pp. 463-482), p. 116.

INDICE

Introduzione	»	1
Gregorio Nazianzeno il Teologo	»	9
I. Gregorio Nazianzeno poeta e teologo		
<i>(Tomáš Špidlík)</i>	»	11
1. Bocca di Cristo	»	11
2. Il Teologo	»	12
3. Problema della comunicazione nell'antichità greca	»	15
4. Superamento dell'ὁμολογία puramente concettuale	»	18
5. L'uomo è essenzialmente λογικός	»	20
II. Morte e vita eterna negli <i>Epitaffi</i> di Gregorio Nazianzeno		
<i>(Antonio Quacquarelli)</i>	»	27
III. L'umanità di Cristo in Gregorio Nazianzeno		
<i>(Aldo Ceresa-Gastaldo)</i>	»	43
IV. La «verità» in Gregorio Nazianzeno: concetto e importanza		
<i>(Francesco Trisoglio)</i>	»	49
1. Accezione assoluta e intellettuale	»	51
2. Nozione di realtà effettiva	»	55
3. Significato linguistico	»	59
4. Riferimento storico	»	63

5. Area teologica	»	66
6. Sintesi semantiche	»	73
7. Ortodossia	»	77
8. Equilibrio interpretativo e missione del sacerdote	»	84
9. Colpe e nemici	»	88
10. Accessibilità ed eccellenza	»	91
11. Dedizione alla verità	»	95
12. Atteggiamento di Gregorio dinanzi alla verità	»	98
 V. L'esegesi di Mt 19,11-12 in Gregorio Nazianzeno e Giovanni Crisostomo		
(<i>Manfred Kertsch</i>)	»	103
Gregorio Nazianzeno scrittore	»	115
 VI. <i>Imitatio</i> e tecnica espressiva in Gregorio di Nazianzo		
(<i>Ugo Criscuolo</i>)	»	117
 VII. Struttura e funzioni delle <i>Omellerie</i> di Gregorio Nazianzeno		
(<i>Claudio Moreschini</i>)	»	151
 VIII. Gli <i>Anecdota Graeca</i> di Ludovico Antonio Muratori e il testo degli epigrammi di Gregorio Nazianzeno		
(<i>Roberto Palla</i>)	»	171
 IX. Aspetti della fortuna di Gregorio Nazianzeno nel mondo bizantino tra VI e IX secolo		
(<i>Carmelo Crimi</i>)	»	199
 X. Note al commento di Cosma di Gerusalemme ai <i>Carmina</i> di Gregorio Nazianzeno		
(<i>Giovanni Menestrina</i>)	»	217
 XI. Michele Psello commentatore di Gregorio di Nazianzo: note per una lettura dei <i>Theologica</i>		
(<i>Enrico V. Maltese</i>)	»	227

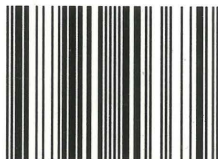
Il volume raccoglie gli atti di un convegno di studio promosso dall'Istituto di scienze religiose di Trento. Oggetto della ricerca è stato Gregorio Nazianzeno, con attenzione prevalente agli aspetti filologici dei suoi scritti. Trattandosi di uno scrittore greco che risale al cristianesimo antico, la lettura di alcuni contributi ospitati nel volume richiede conoscenze specialistiche, che sono sempre più rare ai nostri tempi.

È stato un atto di coraggio il convegno di studio. Un atto di coraggio è anche questa pubblicazione sul cristianesimo antico, che così pochi conoscono con obiettività e rigore scientifico. I contributi di studio riguardano due ambiti diversi: il primo, riservato alla riflessione teologica, cerca di mettere in luce l'originalità di Gregorio circa il modo di concepire la «teologia» (per lui, più che come «ragionamento», essa è vista come «esperienza mistica interiore», che trova la sua espressione privilegiata nella «poesia»!). Altri temi toccati, sempre in ambito teologico, sono: morte e vita eterna negli *Epitaffi* di Gregorio; i diversi significati (teologici, filosofici ed etici) del termine «verità»; un commento alle *Poesie* di Gregorio da parte del bizantino Cosma di Gerusalemme ecc.

Tra i problemi letterari presi in esame, invece, possiamo segnalare una ricerca sulla *imitatio* e la tecnica espressiva negli scritti di Gregorio in genere, e ricerche anche più puntuali su struttura e funzione delle *Omellerie*, e raccordi filologici fra il testo degli *Epigrammi*, sempre di Gregorio, e gli *Anecdota Graeca* di Ludovico Antonio Muratori.

Un contributo specialistico per una conoscenza più diretta e obiettiva di Gregorio Nazianzeno detto «il Teologo».

ISBN 88-10-40367-3



L. 42.000
(IVA compresa)

9 788810 403679